Texte

dietz berlin



Andreas Heyer

Die Utopie steht links!

Ein Essay

rls

26

Rosa-Luxemburg-Stiftung
Texte 26

Rosa-Luxemburg-Stiftung

ANDREAS HEYER

Die Utopie steht links!

Ein Essay

Karl Dietz Verlag Berlin

Andreas Heyer – Jg. 1974, Dr. phil., Politikwissenschaftler.
Monographien und Aufsätze zur Epoche der Aufklärung,
über politische Utopien sowie zur Revolutionsgeschichte.
Zuletzt erschien in zwei Bänden seine Studie
»Die französische Aufklärung um 1750«.

Titelbild:
Eugène Delacroix: Die Freiheit führt das Volk auf die Barrikaden, 1830/31

Andreas Heyer: Die Utopie steht links! Ein Essay
(Reihe: Texte/Rosa-Luxemburg-Stiftung; Bd. 26)
Berlin: Karl Dietz Verlag 2006

ISBN 3-320-02079-X

Satz: Marion Schütrumpf
Umschlag: Simone Beier
Druck und Verarbeitung: Mediaservice GmbH Bärendruck und Werbung
Printed in Germany

Inhalt

Einleitung

Die Geschichte der neuzeitlichen politischen Utopie umfasst – mit der *Utopia* von Thomas Morus im Jahre 1516 in idealtypischer Form einsetzend – mittlerweile knapp fünfhundert Jahre. Ja, wenn wir die antiken Utopien – von Platon und Xenophon über Aristophanes bis hin zu Iambulos – dazuzählen, dann sind wir sogar bei einer über zweitausendjährigen Tradition. Eine lange Zeit, auch für eine philosophisch-literarische Gattung. Diese beiden Adjektive zielen bereits auf den Kern der Utopien. Der Staatsrechtler Robert von Mohl gab ihnen 1845 die Bezeichnung »Staatsromane«. Leicht verallgemeinernd lässt sich tatsächlich feststellen, dass die meisten Utopien Elemente sowohl des literarisch-ästhetischen wie auch des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens aufgreifen und produktiv verarbeiten. Utopien – belanglose Romane? Nachmittagslektüre gelangweilter Hausfrauen oder Studenten? Nein, bereits Mohl betonte zu Recht ihren explizit politischen Anspruch. Die Utopien, so unterschiedlich und kontrovers sie auch sind, thematisieren den Menschen als gestaltendes Wesen. Seiner Kraft und Macht wird die Welt unterworfen. Er schafft und verändert, regiert und fällt, zerstört und errichtet neu. Diese anthropologische Dimension muss zwangsläufig zu der Einsicht führen (freies und unideologisches Denken vorausgesetzt), dass die Utopien ernst zu nehmen sind. Nicht, weil sie allesamt Beiträge zur Weltliteratur darstellen, sondern weil sie zumeist ernsthaften Überlegungen entsprungen sind oder diese mittels der satirischen Brechung stimulieren wollen. So überrascht es auch nicht, dass wir den utopischen Diskurs in einem Facettenreichtum erblicken, der seinesgleichen sucht. Die unterschiedlichsten Themen werden behandelt und diskutiert, Thesen ergänzen sich oder stehen einander antagonistisch gegenüber, die einen sagen weiß und die anderen schwarz. Es sind die differenten Ziele und die jeweiligen historischen Kontexte, die diese Vielfalt bedingen und daher bei einer Interpretation immer mitbedacht werden müssen. Und erst die Autoren von Utopien: Lordkanzler aus England, französische Philosophen und Literaten, Revolutionäre aus Russland, deutsche Protestanten und Pfarrer, Anarchisten und Selbstmörder, Erzieher und Verzogene, Maschinenstürmer, Ingenieure und Vegetarier.

Doch diese bunte Mischung hat einen gemeinsamen Nenner. Sie alle sahen über ihre Zeit hinaus, Grenzen und Tabus, normative Schranken galten ihnen nichts. Es kann kein Zweifel aufkommen: Die Utopie steht links. Dies war schon immer so, es ist in unserer Gegenwart der Fall und jener Tatbestand wird sich auch in der Zukunft nicht ändern. Denn gerade die Kategorie der Zukunft ist für die Konservativen kaum denkbar, oder wenn, dann nur als Verlängerung des Status Quo der Gegenwart. Während der Konservative in

seinem behaglichen Heim sitzt, über die bürgerlichen Werte nachdenkt, den Kapitalismus theoretisch unterfüttert und neue Strategien der Unterdrückung ausheckt – allein hier ist er erfinderisch und phantasievoll – , sieht der »Linke« diese Welt in ihren Trümmern liegen. Gleichzeitig aber erblickt er unter dem Schutt das neue Leben und die Form seiner Organisation. Es war der Konservative, als Bourgeois im wahrsten Sinne des Wortes, als Besitzbürger, der den Manchesterkapitalismus erfand und perfektionierte, im Bündnis mit der Kirche das freie Denken unterdrückte, die Bildung monopolisierte und verschloss, Bismarck bei der Verabschiedung der Ausnahmegesetze appellierte, seine Kinder in den Ersten Weltkrieg schickte. Die »Linke« saß schon immer im Gefängnis oder stand auf den Barrikaden, ihr Auge erkennt die Risse im Mauerwerk, sie hat Ideale und Ideen – die Kraft der Imagination treibt sie immer weiter. Wer die europäische Geschichte der Neuzeit Revue passieren lässt, der wird unschwer erkennen, dass alle sozialen, politischen und kulturellen Errungenschaften, alles, was emanzipatorisch nach »vorn« reicht, den jeweiligen konservativen Führern von den Massen mühevoll abgerungen werden musste. Die Macht der Revolution, die sich ein paar Mal in ihrer ganzen Wucht, aber auch mit ihren dialektisch-reaktionären Gegenzügen in Europa zeigte, schaffte die Voraussetzungen für ein mögliches eutopisches Besser immer größerer Kreise der Gesellschaft. Solange aber, auch dies liegt in aller Deutlichkeit vor uns, die eigentlich und einzig menschlichen Forderungen der Gleichheit und Freiheit nicht verwirklicht sind und durch ihre bipolare Spannung die weitere Entwicklung motivieren, solange ist die Geschichte nicht bei der Emanzipation aller angelangt.

Dem utopischen Denken kommt das Verdienst zu, in den letzten fünf Jahrhunderten den jeweils herrschenden Status Quo aufgebrochen und emanzipatorisch sowie imaginativ-antizipierend erweitert zu haben. Dies war ein permanenter und immer weiter treibender Prozess. Andere Möglichkeiten des Seins, alternative Formen des Zusammenlebens werden ausgelotet und der Gegenwart kritisch konfrontiert. Die Hypothese wird in ihr Recht eingesetzt: Es könnte auch anders gehen, so das Credo all jener, die sich zur Dynamik und zur Offenheit der Geschichte bekennen, die vor dem Neuen nicht zurückschrecken. Die politische Utopie erscheint in diesem Sinne doppelt auf die Gegenwart des Utopisten bezogen. Erstens unterwirft sie diese einer radikalen Kritik. Die Missstände der eigenen Zeit werden aufgedeckt, angeprangert und in ihren Folgen nachgezeichnet. Dem entspricht zweitens das Aufstellen eines alternativen Gegenbildes, dass seine Berechtigung und Legitimität aus dieser Kritik ableitet. Erst das Zusammenspiel beider Teile erbringt jenes Konstrukt, das wir als Utopie bezeichnen können. Damit ist nun aber auch klar, dass die Utopien – zumindest die meisten – ihre Umsetzung, Verwirklichung oder Transformation nicht mitdenken. Sie begnügen sich mit dem normativen Anspruch, dem Status Quo kritisierend und alternierend gegenüber zu treten

und dadurch handlungsanleitend zu wirken. Wo immer man glaubt, verwirklichte Utopien ausmachen zu können – sei es im Jesuitenstaat von Paraguay, in der Französischen Revolution oder im revolutionären Russland von 1917 – sind Faktoren und Prozesse zu erkennen, die gegen eine solche These sprechen. Denn die Utopie ist ein Gedankenkonstrukt, beim Eintritt in die Realität muss es zwangsläufig seine Idealität verlieren. Daher wurden die Transformationsstrategien, von einigen Ausnahmen abgesehen, den politischen Utopien erst nachträglich, und damit den utopischen Kern des Konstrukts verkennend, hinzugefügt. Im Zentrum der politischen Utopie steht der aktive, im Jetzt handelnde Mensch, der sich seiner Möglichkeiten und seiner Verantwortung bewusst geworden ist. Utopie hat in diesem Sinne nicht allein eine rein eutopische Bedeutung. Auch die Dystopie ist Teil ihrer Konzeptionen. Dystopisches Denken bedeutet, dass nun nicht mehr eine positive und wünschenswerte Welt gezeichnet wird, sondern ein Alptraum- und Furchtzustand. Jewgeni Samjatin, George Orwell, Aldous Huxley und andere schrieben im 20. Jahrhundert die Romane dieses Gattungstyps. Aber auch bei ihnen ist der utopische Impetus präsent. Denn in dem Moment, wo vor der zukünftigen Entwicklung gewarnt wird, ist der Mensch wiederum als Gestalter seiner eigenen Welt anerkannt. Er besitzt die Chance, zu verhindern, was bisher erst beschrieben wurde.

Die Ausführungen dieses Buches sind nur dann nachvollziehbar, wenn wir zuerst einen kurzen Blick auf jene Konstrukte werfen, die die These untermauern können, dass die Utopie links steht. Dabei kommt nicht nur den frühen neuzeitlichen Entwürfen von Morus und Campanella eine entscheidende Bedeutung zu, sondern auch der Epoche der Aufklärung und der Französischen Revolution. Bei den utopischen Frühsozialisten muss unsere Aufmerksamkeit ebenso verweilen, verweisen ihre Werke und die Kritik an ihnen doch in den Kern unseres Ansatzes. In vielen Utopien der Neuzeit sind nicht nur die Abschaffung oder Einschränkung des Privateigentums und des Geldes, ein Verdikt des Luxus und solidarische Verhaltensformen der Menschen untereinander grundlegende Prämissen. Es finden sich zudem die Idee der Frauen- und Kindergemeinschaft, die Standards liberaler Repräsentation überwindende Partizipationsmechanismen, Bildungsgleichheit, Kulturangebote, eine Verpflichtung auf das »allgemeine Gute« oder Konzeptionen »ewigen Friedens«. Kurz: Die politische Utopie greift über den jeweiligen Status Quo der Herkunftsgesellschaft des Autors hinaus und erweitert diesen emanzipatorisch bzw. sprengt ihn sogar. In diesen Faktoren ist das Wesen der neuzeitlichen Utopie zu sehen, d. h. sie sind die charakteristischen Merkmale der Gattung, die sich bereits in der *Politeia* Platons aufzeigen lassen. Zwar entwarf Platon ein hierarchisiertes 3-Stände-System und beschränkte das »Gute« der Utopie auf die oberen Stände. Doch er entwickelte paradigmatisch einige jener

Faktoren, die dann den neuzeitlichen europäischen Utopiediskurs prägten. Es war Thomas Morus, der in seiner *Utopia* von 1516 an Platon anknüpfend dessen Konzeption einerseits modifizierte, andererseits aber spezifisch moderne Elemente hinzufügte. Er dehnte die Utopie auf alle Schichten des Volkes aus, d. h. er überführte den Dritten Stand als gleichberechtigten Teilhaber in das utopische System. Hierin ist meines Erachtens der eigentliche Kern der neuzeitlichen Utopie zu sehen. Denn es war auch der Dritte Stand, dessen realhistorische Lage die Kritik Morus' an seiner Gegenwart stimulierte und dazu führte, dass utopisches Ideal und Gegenwartskritik miteinander verbunden sind. Ja, darüber hinaus ließe sich sogar behaupten, dass politische Utopie und Kapitalismus zusammengehören. Karl Kautsky interpretierte die *Utopia* in genau diesem Sinne:[1] Erst der Zusammenbruch der feudalen Welt und der einsetzende Durchbruch des Kapitalismus schufen jene wirtschaftliche Situation, die Morus' Kritik herausforderte – die sogenannte Einhegungsbewegung, die diesen Bruch mit allen seinen sozialen und politischen Folgen bis heute manifestiert. Die englische Gentry war dazu übergegangen, große zusammenhängende Weideflächen für ihre Schafe einzuzäunen, um auf diese Weise den »Rohstoff« Wolle produzieren zu können, der dann im Rahmen des Verlagssystems zu Garn und Leinwand verarbeitet wurde. Hier zeigte der Kapitalismus zum ersten Mal sein »wahres Gesicht«. Denn um die großflächige Weidewirtschaft zu ermöglichen, vertrieb die Gentry die Bauern und Pächter von ihrem Land und eignete sich zudem die Allmende an. Morus jedoch, und dies macht die Utopie bis heute aus, kritisierte nicht nur den wirtschaftlichen Prozess, sondern betonte auch dessen politische, religiöse und kulturelle Dimension. Daher fügen sich auch in seinem alternativen Idealstaat alle diese Elemente zu einem größeren Ganzen zusammen. Morus' Ausführungen zur Einhegungsbewegung aber, dies kann festgestellt werden, sind ein »Klassiker« der Kapitalismuskritik. Er schrieb: »Eure Schafe! sagte ich. Eigentlich gelten sie als recht zahm und genügsam; jetzt aber haben sie, wie man hört, auf einmal angefangen, so gefräßig und wild zu werden, dass sie sogar Menschen fressen, Länder, Häuser, Städte verwüsten und entvölkern. Überall da nämlich, wo in eurem Reiche die besonders feine und darum teure Wolle gezüchtet wird, da lassen sich die Edelleute und Standespersonen und manchmal sogar Äbte, heilige Männer, nicht mehr genügen an den Erträgnissen und Renten, die ihren Vorgängern herkömmlich aus ihren Besitzungen zuwuchsen; nicht genug damit, dass sie faul und üppig dahinleben, der Allgemeinheit nichts nützen, eher schaden, so nehmen sie auch das schöne Ackerland weg, zäunen alles als Weiden ein, reißen die Häuser nieder, zerstören die Dörfer, lassen nur die Kirche als Schafstall stehen und – gerade als ob bei euch die Wildgehege und Parkanlagen nicht schon genug Schaden stifteten! – verwan-

1 Vgl. die immer noch lesenswerte Darstellung von: Kautsky 1947, vgl. unten.

deln diese trefflichen Leute alle Siedlungen und alles angebaute Land in Einöden. Damit also ein einziger Prasser, unersättlich und wie ein wahrer Fluch seines Landes, ein paar tausend Morgen zusammenhängendes Ackerland mit einem einzigen Zaun umgeben kann, werden Pächter von Haus und Hof vertrieben: durch listige Ränke und gewaltsame Unterdrückung macht man sie wehrlos oder bringt sie durch ermüdende Plackereien zum Verkauf.«[2] Angesichts dieser Kritik ist die neuzeitliche Utopie nicht nur von ihrer antiken Vorform zu unterscheiden. Gerade das Beispiel Morus zeigt auch auf, und Kautsky hat ihn so interpretiert, dass der aktiv im Jetzt handelnde Mensch die Grundlage der politischen Utopie ist. Damit ist die Differenz zum Mittelalter benannt. Denn hier lebte der Mensch, fast wie in den Theorien von Platon und Aristoteles, eingebettet in vorgegebene Strukturen. D. h. die soziale Mobilität war eingeschränkt, die Geburt bestimmte den Platz, der dem einzelnen für sein ganzes Leben zugewiesen war. Durch die katholische Religion wurde dieses System zusätzlich abgesichert: Erlösung gebe es nur im Paradies. Bis dahin galt das ora et labora in seiner ganzen fatalistischen Dimension. Auch von den chiliastischen und eschatologischen Strömungen des Mittelalters – die nicht auf die Welt, sondern das Jenseits zielten – ist das Konzept der politischen Utopie zu trennen.

In der Nachfolge der *Utopia* entstanden dann jene Schriften, die wir heute zusammenfassend als utopischen Diskurs betrachten können. Zu nennen sind hier kurz als direkte Nachfolger Morus' u. a. Tommaso Campanella mit seinem *Sonnenstaat*, Francis Bacon und die Insel *Neu-Atlantis* oder der Entwurf Johann Valentin Andreaes (*Christianopolis*), der das radikale Konstrukt Campanellas in die Enge der reformierten Glaubensgemeinschaft überführte. Diese Aufzählung zeigt, dass sich unterschiedliche Länder und Völker mit eigenen Ansätzen am utopischen Diskurs beteiligten: Das utopische Denken ist nicht an einen Ort gebunden, sondern europäisch bzw. zumindest Teil der abendländischen Zivilisation. Gleichwohl aber waren es immer einzelne Länder, in denen für eine bestimmte Zeit die jeweils »klassischen« Texte des Genres entstanden. So im 16. Jahrhundert England mit den aufbrechenden Klassenstrukturen des Kapitalismus und den damit verbundenen negativen Folgeerscheinungen. Zum Ende des 17. Jahrhunderts bilden dann die französischsprachigen Entwürfe den Hauptteil der Gattung.[3] Vor dem Hintergrund des entstehenden Absolutismus und der Ausprägung der modernen Stände- und Privilegienstruktur entwickelte die Utopie in Form von sich kritisch mit der Gegenwart auseinandersetzenden utopischen Gegenwelten neue eutopische (aber auch erste dystopische) Angebote (bzw. Warnungen). Dem entspricht, dass es im18. Jahrhundert zu verschiedenen fundamentalen Ände-

2 Morus 2003, S. 27f., vgl.: Heyer 2005b, S. 25-66.
3 Vgl. hierzu: Heyer 2005, S. 231-250.

rungen innerhalb der utopischen Gattung kam. So wurde die Raum- durch die Zeitutopie abgelöst. Gingen die Utopisten seit Morus davon aus, dass das alternative Gemeinwesen auf einem unbekannten Fleckchen Erde parallel zur europäischen Welt existiere, so verlegte es Louis-Sébastien Mercier in seinem 1771 erschienen Roman *Das Jahr 2440* erstmals in die Zukunft. Nun gelangte man träumend, zeitreisend oder gar physikalisch atomisiert nach Utopia. Diese Verbindung von geschichtsphilosophischer Perspektive und alternativem Ideal setzte sich, von Condorcet und Babeuf radikal aufgewertet, dann im 19. Jahrhundert voll durch. (siehe unten) Gleichzeitig trat neben die positive Imaginierung von Gegenwelten eine explizite Utopiekritik, die sich bei Baruch de Spinoza ebenso nachweisen lässt wie bei Jonathan Swift (*Gullivers Reisen*) oder Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*). Das Pro und Contra um die Utopie führte aber nicht zu deren Ablehnung, sondern vielmehr zu einer Ausweitung des Radius sowie der Erhöhung der Leserzahlen. Die politische Utopie behauptete sich als Gattung. Nicht zuletzt ist das Signum der Utopien der Aufklärung darin zu sehen, dass die archistischen, d. h. geschlossenen und herrschaftsbezogenen Varianten, durch anarchistische Versionen ergänzt (nicht abgelöst) wurden. Utopisches Denken, das verdeutlichte sich, war nicht einseitig auf den Staat oder auf Macht bezogen. Diesem Einzug des individuellen Moments in die Utopie korrespondierte aber freilich, dass der archistische Zweig einen ersten Höhepunkt erklomm. Gemeint ist Morellys *Code de la nature*, der 1755 anonym erschien und bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts Denis Diderot zugeschrieben wurde.[4] Morelly stellte ein Konstrukt zur Verfügung, in dem das Individuum komplett aufgehoben und in die neue Gesellschaft integriert, bzw. völlig und in allen Lebensbereichen von dieser abhängig ist. Im Namen der Vernunft greift der Staat in das Leben der einzelnen ein und zwingt diese durch rigide Strafen zu systemkonformem Verhalten. Dass ein solcher Entwurf mit Blick auf die Individualität und die freie Entfaltung zurückzuweisen ist, daran besteht kein Zweifel. Angesichts der Tatsache aber, dass Karl Marx und Friedrich Engels den *Code de la nature* ausdrücklich von ihrer Utopiekritik ausnahmen und die Konservativen den Text immer zur Stigmatisierung der ganzen Gattung benutzten, ist in aller Deutlichkeit darauf zu verweisen, dass Morellys Werk nur eine Utopie unter Hunderten ist und keinesfalls für die gesamte Entwicklung genommen werden darf.

Die Umorientierung der Utopie von der räumlichen zur zeitlichen Perspektive, also die Inkludierung der geschichtsphilosophischen Dimension, verweist bereits auf die Prozesse, welche das 19. Jahrhundert prägten. In Frankreich kam es 1789 zur Revolution, in England setzte sich die Industrialisierung voll durch, Amerika wurde zum Kontinent der verwirklichten utopischen Hoffnung in Form von Kommunen und in Deutschland begann in der

4 Zu Morelly siehe: Heyer 2005, S. 237-243.

Mitte des Jahrhunderts das theoretische und praktische Ringen um die Klassenfrage und damit um die Struktur der gegenwärtigen und der möglichen zukünftigen Gesellschaften. Vor allem die Entwicklungen in Frankreich und England waren und sind bedeutsam, strahlte doch ihre Wirkung auf ganz Europa. Beide sind daher hier kurz zu schildern.

Das Studium der Französischen Revolution zeigt fast schon idealtypisch rein die Dialektik von Fortschritt und Reaktion. Auf der einen Seite stehen die positiven Errungenschaften, d. h. die nach »vorn« reichenden Erfolge und Entwicklungen. Der abbé Saint-Pierre verfasste mit der Broschüre *Was ist der Dritte Stand?* jene Schrift, in der sich die ganze Wucht der Notwendigkeit der Revolution entlud. Das Volk, die rechtlose Masse des Dritten Standes, konstituierte sich als Nation, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte folgte, die Verfassungskommission tagte, die Privilegien wurden abgeschafft. Ja, es ging um die Gleichheit und die Freiheit, beide dialektisch aufeinander bezogen. Die radikaldemokratische Verfassung von 1793 ist der Höhepunkt dieser Epoche und bedeutet zugleich ihr Ende, kam es doch nie zur Ratifizierung. Auf der anderen Seite standen die permanenten konterrevolutionären Bestrebungen, die sich auf nichts stützen konnten als Vorurteile. Getragen aber wurden sie nicht nur von den ersten Verlierern der Revolution, sondern von den europäischen Mächten, die im Moment ihrer »Not«, d. h. der Angst, zusammenstanden. Mit der Verfassung von 1795 kehrte das müde gewordene Volk zum Ständestaat zurück. Die Revolution sah drei Tyrannen, zwei – Ludwig XVI., Robespierre – konnte sie bekämpfen, dem dritten fiel sie anheim: Napoleon. Es war der utopische Diskurs, der das Medium bereitstellte, in dem die Texte erschienen, welche die Errungenschaften der Revolution gegen Robespierre ebenso verteidigten wie gegen die Rückkehr zum Ancien Régime unter anderen Vorzeichen. Condorcet schrieb mit seinem *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* ein beeindruckendes Dokument, dem Gracchus Babeufs Verschwörung für die Gleichheit zur Seite zu stellen ist. In beiden Theorien steht der Mensch als Träger seiner eigenen Zukunft im Mittelpunkt, erscheint das Werk der Menschheit als Fortschritt zum »Guten«. Und beide betonten die Offenheit der Geschichte, ihre Dynamik und gleichsam eben ihre Gestaltbarkeit – das »ewige« Prinzip der Revolution.

Zeitgleich, um 1800, veränderte sich in England die industrielle Welt radikal. Diese Umbrüche, so führte Wilhelm Liebknecht programmatisch aus, würden den politischen Umwälzungen während der Französischen Revolution in nichts nachstehen. Die Dampfmaschine und andere technische Erfindungen bewirkten die massive Kapitalbildung und Industrialisierung der bis dato noch vorhandenen Kleinproduktion. Der Kapitalismus offenbare seinen Charakter: Er werde zum Krieg Aller gegen Alle. Mit diesem Topos hatte Thomas Hobbes 1651 in seinem *Leviathan* den englischen Bürgerkrieg charakterisiert, der nach ihm nur durch einen starken und alle zwingenden Staat be-

seitigt werden konnte. Der Leviathan, das biblische Ungeheuer, sollte zum mächtigsten aller Menschen werden: Er beendet mit seiner fast unumschränkten Herrschaft den Bürgerkrieg, als Ergebnis eines Vernunftschlusses aller Beteiligten, vor allem aber durch seine Stärke.[5] Doch von dieser Vernunft ist nach Liebknecht um 1800 nicht mehr allzu viel vorhanden. Die Aussicht auf die gigantischen Profite[6] beseitige alle moralischen und staatlichen Schranken. Das positive Gesetz sei, wenn man es so formulieren will, kaum mehr als eine »Krücke des Kapitalismus«. Der neue Bürgerkrieg habe als Teilnehmer keine politischen Subjekte mehr, sondern rein ökonomische. Der individualistische Nutzenmaximierer, der sich bereits bei Hobbes im Rahmen der Marktgesellschaft frei entfalten konnte bzw. zumindest in dieser agierte, kannte und kennt eben keine moralischen Schranken, unterliegt er doch nur dem positiv gesetzten staatlichen Recht.[7] Im 19. Jahrhundert, so Liebknecht weiter, führe die Klassenstruktur zu einer ungerechten Verteilung aller Chancen: Das Gebiet der Ökonomie schlage auf die politische Sphäre ebenso zurück wie auf die Bereiche der Kultur oder der Hygiene. »Es war eine gewaltige Zeit. Eine mächtige soziale Revolution vollstreckte sich in England, während drüben in Frankreich die größte aller politischen Revolutionen sich vorbereitete, und ihre düsteren Schatten schon vor sich her warf. Die Dampfmaschine, die Baumwollspinnmaschine und der Dampfwebstuhl bewirkten eine völlige Umwälzung der alten Produktionsweise. Die Kleinproduktion wurde zum Tod verurteilt, dem innerhalb der kleinbürgerlichen Schranken geregelten Handwerk der Boden unter den Füßen weggerissen und die Gesellschaft hinausgeworfen auf den Ozean der entfesselten freien Konkurrenz, in den Krieg Aller gegen Alle, wo statt der Keulen, Hellebarden und Morgensterne Maschinenschäfte mit zermalmender Kraft geschwungen werden, und wo, wer waffenlos oder ohne genügende Waffen in den Kampf geht, gerade so unvermeidlich zu Boden geschmettert wird, wie vor vierhundert Jahren die nackten Bauern von den gepanzerten Rittern: ›der Bauern Tod‹. Noch heute rast dieser Krieg fort, aber es sind doch in den Kulturländern gewisse Bestimmungen zur Geltung gelangt, welche die Barbarei einigermaßen zügeln.«[8]

Das Verhältnis der »Linken« der letzten einhundertfünfzig Jahre zur Utopie ist ambivalenter Natur. Karl Marx und Friedrich Engels gaben in ihren Arbeiten die Richtung vor, wie der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus mit

5 Vgl. Hobbes 1992.

6 August Bebel hat die entsprechende Passage aus Karl Marx' *Kapital* wiedergegeben: »Mit entsprechendem Profit wird Kapital kühn. Zehn Prozent sicher, und man kann es überall anwenden; 20 Prozent, es wird lebhaft; 50 Prozent positiv waghalsig; für 100 Prozent stampft es alle menschlichen Gesetze unter seinen Fuß; 300 Prozent und es gibt kein Verbrechen, das es nicht riskiert, selbst auf die Gefahr des Galgens. Wenn Tumult und Streit Profit bringen, wird es sie beide encouragieren.« Bebel 1973, S. 427.

7 Hierzu: Macpherson 1990.

8 Liebknecht 1892, S. 15f.

den literarischen Zeugnissen des utopischen Sozialismus umzugehen habe: Ihnen wird zwar eine partielle Vorläuferrolle bei der Entwicklung des modernen Sozialismus zugesprochen, aber dennoch steht die Kritik an den als »unreif« titulierten Systemen im Vordergrund. Parallel hierzu wurde ein »Bilderverbot«[9] verhängt, d. h. beide warnten davor, die zukünftige sozialistische Gesellschaft oder gar den kommunistischen Endzustand utopisch zu imaginieren. Zwar habe man Einblick in die Gesetze der Geschichte, gleichwohl seien jedoch keine Aussagen darüber zu treffen, wie das spätere Leben aussehen werde. Diese Positionen entwickelten sich innerhalb kürzester Zeit im marxistischen Lager zu dogmatischen Regeln. Karl Kautsky, Wilhelm Liebknecht und August Bebel wendeten in ihrer Auseinandersetzung mit dem utopischen Diskurs die materialistische Geschichtsauffassung des Marxismus an[10] und bestätigten die Urteile von Marx und Engels. Noch Klara Zetkin steht bei ihrer Beschäftigung mit Bellamys utopischen Roman *Rückblick aus dem Jahr 2000 auf das Jahr 1887* voll auf diesem Boden. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts setzte aber auch die zunehmende Durchbrechung des »Bilderverbotes« ein. Es war August Bebel, der mit seinem Werk *Die Frau und der Sozialismus* nicht nur einen der einflussreichsten Klassiker des Marxismus schuf. Er zeigte in aller Detailtreue auf, wie die künftige sozialistische Gesellschaft aussehen werde. Das Werk wurde dadurch selbst zur Utopie. Parallel zur marxistischen Dogmatik entwickelte sich die von dieser immer angegriffene und kritisierte Strömung des genossenschaftlichen Sozialismus weiter. Ausgehend von Pierre-Joseph Proudhon veröffentlichten Peter Kropotkin, Gustav Landauer und Martin Buber ihre Werke. Landauer ging sogar so weit, den Marxismus als »Pest der Gegenwart« zu bezeichnen, zerstöre und erniedrige er doch die sozialistische Idee. In Russland bildete sich eine eigene »Tradition« im Umgang mit dem Utopieverdikt von Marx und Engels heraus. Sowohl Wladimir Iljitsch Lenin als auch Alexander Bogdanow modifizierten den Marxismus an entscheidenden Stellen bzw. antizipierten sogar die zukünftige sozialistische Gesellschaft. Aber auch die kritische Auseinandersetzung mit der Russischen Revolution, wie sie sich uns etwa in den Romanen *Wir* von Jewgeni Samjatin, *Reise meines Bruders Alexej ins Land der bäuerlichen Utopie* von Alexander Tschajanow oder *Aëlita* von Alexej Tolstoi darstellt, ist nicht zu vernachlässigen. Und weitere literarische Impulse sind hier anzusprechen: die um 1900 wahrscheinlich einflussreichste Utopie *Rückblick aus dem Jahr 2000* von Edward Bellamy, die zahlreiche Vereinsgründungen, Parteiinitiativen, Apologien und Kritiken hervorrief. Für den zuletzt genannten Trend steht William Morris mit seinen *News from Nowhere*.

9 Affeldt-Schmidt 1991, S. 92.
10 Vgl. Kautsky 1947, S. 7, sowie später: Adler 1924.

Einer der entscheidenden Einschnitte mit Blick auf das Verhältnis von Marxismus und Utopie ist durch die Studien Ernst Blochs interpretativ zu bezeichnen. Seine Überlegungen kulminierten in der knapp 1600 Seiten umfassenden Arbeit *Das Prinzip Hoffnung*. Doch auch dieses Werk blieb nicht unkritisiert. Verwiesen sei hier nur auf die Ansätze von Hans Jonas und Jürgen Habermas. Ende der 60er Jahre änderte sich im Zuge der Protestwellen in Amerika und Europa, der sogenannten Kulturrevolution, der Stellenwert der Utopie. Sie wurde wieder salonfähig. Es erschienen zahlreiche Ansätze, in denen sich die modernen Problemlagen im Medium der politischen Utopie artikulierten. In Romanen entlud sich die Frauenfrage ebenso wie die Ökologiebewegung oder die Kulturideale der Studenten und Hippies. Der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten des Ostblocks führte noch einmal zu Einschnitten. Nun setzte eine neue Entwicklung ein, die bis heute nachzuweisen ist. Es sind »linke« Autoren, Wissenschaftler, Publizisten und Intellektuelle, die das Erbe des utopischen Diskurses gegen die Angriffe aus dem konservativen Lager verteidigen. Dabei beziehen sie, dies ist entscheidend, unabhängige Positionen, die sich nur noch in partieller Deckung mit dem Marxismus befinden oder sogar explizit anti-marxistisch argumentieren.

Diese kurzen Bemerkungen müssen ausreichen, um zu verdeutlichen, warum eine Verbindung von Utopie und Sozialismus konstruiert werden kann. Denn die politischen Utopien sind nicht nur Reaktionen auf die radikal kritisierten Folgen des real existierenden Kapitalismus. Darüber hinaus liegt die Zusammengehörigkeit im Begriff der Sache selbst. Utopien sind Wunsch- oder Furchtbilder imaginierter Gesellschaften, in denen den kritisierten Missständen der eigenen Zeit eine in sich logische und rational nachvollziehbare Alternative gegenübergestellt wird. Und zwar so, dass Kritik und Alternative einander ergänzen, aufeinander bezogen sind. Die politische Utopie eröffnet die Möglichkeit, die Tür zur Zukunft weit aufzustoßen, zumindest vermag man in die neuen und anderen Räume einen wissenden und hoffenden Blick zu werfen. Auf den folgenden Seiten steht diese Stellung des Menschen zu der von ihm zu gestaltenden Zukunft im Mittelpunkt unserer Betrachtungen. Dabei gehen wir der Frage nach, welche Reaktionen, Theorien und Prämissen verschiedene »linke« Autoren vertraten, wie sie sich zur Utopie stellten. Die zu analysierenden Texte stehen also im (sich permanent erneuernden) Spannungsgefüge der Utopie-Kritik und der Bejahung der Phantasie.

Karl Marx, Friedrich Engels und das Dogma des Marxismus

Eine Beschäftigung mit Karl Marx und Friedrich Engels im Allgemeinen, aber auch mit ihrem Verhältnis zur Utopie im Speziellen, kann nicht an jener Schrift vorbei, die gleichsam als programmatischer Ausdruck und theoretische Grundlegung des Marxismus zu interpretieren ist: *Das Manifest der Kommunistischen Partei* erschien 1848.[11] Hier findet sich die Auffassung des Marxismus, dass die Geschichte eine »Geschichte von Klassenkämpfen« ist. Der entwickelten und im Absterben begriffenen Bourgeoisie stehe die zu ihrem Bewusstsein kommende Klasse des Proletariats gegenüber. Dieser Antagonismus wird als unauflösbar bezeichnet, d. h. er könne nur durch eine Revolution und in letzter Konsequenz durch den Sieg des Proletariats aufgehoben werden. Es sei ein »Gesetz der Geschichte«, dass die Bourgeoisie, welche die feudale mittelalterliche Welt zerstörte und den Kapitalismus hervorbrachte sowie zwangsläufig zu seinem Höhepunkt entwickelte, gleichsam im dialektischen Gegenzug durch die bisher unterdrückte Klasse beseitigt werde. »Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt. Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört.« (MK 48) Kurz: Sie setzte jene Entwicklung in Gang, die, als permanenter Fortschritt gedeutet, unaufhaltsam sei. »Es tritt hiermit offen hervor, dass die Bourgeoisie unfähig ist, noch länger die herrschende Klasse der Gesellschaft zu bleiben und die Lebensbedingungen ihrer Klasse der Gesellschaft als regelndes Gesetz aufzuzwingen. Sie ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muss, statt von ihm ernährt zu werden. Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr leben, d. h., ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft. ... Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst weggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.« (MK 59) Der Kapitalismus, so können wir Marx und Engels zusammenfassen, unterliege einer geschichtlichen Dynamik, die ihn immer weiter nach vorn treibe. Damit aber bilde sich ein Stand der Geschichte her-

11 Verwendet wird die 47. Auflage: Marx/Engels 1982, zitiert wird als MK.

aus, der zur revolutionären Zuspitzung des Klassenantagonismus führe. Die Bourgeoisie habe sich ihr eigenes Grab geschaufelt. Diese Entwicklung sei zwangsläufig und könne durch Reformen zwar aufgeschoben, nicht aber grundsätzlich vermieden werden.

Innerhalb des *Kommunistischen Manifestes* finden sich auch jene Passagen, in denen Marx und Engels die Auseinandersetzung mit dem utopischen Sozialismus suchten, wie er sich ihnen zufolge in den Systemen von Claude Henri de Saint-Simon, Charles Fourier und Robert Owen darstellt. Bei der Lektüre dieser Stellen lässt sich das Marx-Engelssche Paradigma des Umgangs mit der Utopie erkennen. Die Schriften des utopischen Sozialismus seien in der »ersten, unentwickelten Periode des Kampfes zwischen Proletariat und Bourgeoisie« (MK 79) entstanden. Dies bedinge bereits ihre Stellung zur modernen wissenschaftlichen Analyse der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Zwar übten sie die richtige und treffende Kritik am Kapitalismus, aber ihnen fehlten die Einblicke in die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Entwicklung, so dass »an die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit« ihre »persönlich erfinderische Tätigkeit« (MK 79) trete. Dadurch würden sie die revolutionäre Rolle des Proletariats verkennen und müssten zwangsläufig die wissenschaftliche Gewissheit durch utopische Schilderung ersetzen. »Sie sind sich zwar bewusst, in ihren Plänen hauptsächlich das Interesse der arbeitenden Klasse als der leidensten Klasse zu vertreten. Nur unter diesem Gesichtspunkt der leidensten Klasse existiert das Proletariat für sie. Die unentwickelte Form des Klassenkampfes wie ihre eigene Lebenslage bringen es aber mit sich, dass sie weit über jenen Klassengegensatz erhaben zu sein glauben. ... Sie verwerfen daher alle politische, namentlich alle revolutionäre Aktion, sie wollen ihr Ziel auf friedlichem Wege erreichen und versuchen, durch kleine, natürlich fehlgeschlagene Experimente, durch die Macht des Beispiels dem neuen gesellschaftlichen Evangelium Bahn zu brechen.« (MK 79f.) Bereits diese Ausführungen verdeutlichen die zentrale These von Marx und Engels. Je mehr die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte voranschreite, desto stärker sinke der Nutzwert der utopischen Systeme. Je bewusster sich das Proletariat seiner revolutionären Rolle werde, desto weniger bedürfe es utopischer Schilderungen, die in letzter Konsequenz sogar das bestehende kapitalistische System stützen würden. »Die Bedeutung des kritisch-utopischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung. Waren daher die Urheber dieser Systeme auch in vieler Beziehung revolutionär, so bilden ihre Schüler jedesmal reaktionäre Sekten. Sie halten die alten Anschauungen der Meister fest gegenüber der geschichtlichen Fortentwicklung des Proletariats. Sie suchen daher konsequent den Klassenkampf

wieder abzustumpfen und die Gegensätze zu vermitteln. Sie träumen noch immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens – Duodezausgaben des neuen Jerusalems – , und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren.« (MK 80f.) Der utopische Sozialismus von Fourier, Saint-Simon und Owen müsse zwar zurückgewiesen werden, da er nur eine Frühform des wissenschaftlichen Sozialismus darstelle. Aber auch seine positiven Seiten – z. B. die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft – seien zu erwähnen und als Tradition zu reklamieren. Die als Fehlurteile deklarierten Thesen der Utopisten werden von Marx und Engels dadurch erklärt, dass diese nicht die voll entfaltete kapitalistische Gesellschaft vor Augen hatten. Damit verdeutlicht sich auch, dass die Kritik am utopischen Sozialismus nicht nur diesem selbst gilt. Denn vor allem richtet sie sich gegen die Schüler Fouriers und der anderen: Sie entziehen, so Marx und Engels, der Einheit der revolutionären Arbeiterklasse wichtige Ressourcen, wie gerade am Stand der Organisation der Arbeiterbewegung in England und Frankreich ablesbar sei. Die Fourieristen, Saint-Simonisten und andere Utopisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts würden nicht den Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft suchen, sondern entwickelten Formen der Kooperation mit dieser. Und sie widersprechen, das ist für Marx und Engels wahrscheinlich das Schlimmste, allein schon dadurch, dass es sie gibt, dem Alleinvertretungsanspruch dieser beiden.

Mehr als dreißig Jahre nach dem *Kommunistischen Manifest* erschien Friedrich Engels' Arbeit *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* in französischer Sprache in Paris.[12] Dem Inhalt nach war die von Paul Lafargue, dem Schwiegersohn Karl Marx', editierte Ausgabe ein überarbeiteter Auszug aus Engels' Kritik an den Theorien Eugen Dührings (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische Ökonomie. Sozialismus*, 1878). Wichtig mit Blick auf unser Thema ist sie, da Engels hier noch einmal die Konfrontation mit dem utopischen Sozialismus suchte. Er führte nun explizit aus, was schon die Grundlage des *Manifests* war: Die Trennung zwischen utopischem und wissenschaftlichem Sozialismus. Dabei ging er von der These aus, dass das Sein das Bewusstsein bestimme. D. h., auch alle schriftlichen Äußerungen und Entwürfe von Staats- und Gesellschaftssystemen sind durch die Gegenwart ihres jeweiligen Autors zumindest partiell vorgeprägt. Damit liege bereits ein wichtiger Baustein zur Beurteilung der utopischen Sozialisten vor. Um 1800 lebend, schreibend und arbeitend, konnten sie nicht über die Prinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus verfügen. Ihr Utopismus erscheine als direktes Ergebnis des noch nicht voll entwickelten Kapitalismus. »Diese

12 Verwendet wird die 24. Auflage: Engels 1984, zitiert wird als ESUW.

geschichtliche Lage beherrschte auch die Stifter des Sozialismus. Dem unreifen Stand der kapitalistischen Produktion, der unreifen Klassenlage, entsprachen unreife Theorien. Die Lösung der gesellschaftlichen Aufgaben, die in den unentwickelten ökonomischen Verhältnissen noch verborgen lag, sollte aus dem Kopfe erzeugt werden. Die Gesellschaft bot nur Missstände; diese zu beseitigen war Aufgabe der denkenden Vernunft. Es handelte sich darum, ein neues, vollkommeneres System der gesellschaftlichen Ordnung zu erfinden und dies der Gesellschaft von außen her, durch Propaganda, womöglich durch das Beispiel von Musterexperimenten aufzuoktroyieren. Diese neuen sozialen Systeme waren von vornherein zur Utopie verdammt; je weiter sie in ihren Einzelheiten ausgearbeitet wurden, desto mehr mussten sie in reine Phantasterei verlaufen.« (ESUW 54) Neben dieser Kritik steht aber auch die Thematisierung der »positiven Aspekte« des utopischen Denkens. Denn die utopischen Sozialisten, so falsch ihre Systeme auch wären, entwickelten trotzdem eine explizite und ernst zu nehmende Kritik des Kapitalismus. Diese sei um so wichtiger als sie eben in einer Zeit entstand, in der der Kapitalismus noch gar nicht sein wahres Gesicht gezeigt habe. Es gebe, so Engels weiter, durchaus eine Tradition utopischen Denkens, die von der neuen sozialistischen Bewegung genutzt werden könnte – aufs Engste verbunden mit den revolutionären Erhebungen der Geschichte und den Krisen der bürgerlich-kapitalistischen Welt. Auch wenn das Bürgertum als die den Kapitalismus tragende Klasse »beanspruchen durfte, im Kampf mit dem Adel gleichzeitig die Interessen der verschiedenen arbeitenden Klassen jener Zeit zu vertreten, so brachen doch, bei jeder großen bürgerlichen Bewegung, selbständige Regungen derjenigen Klasse hervor, die die mehr oder weniger entwickelte Vorgängerin des modernen Proletariats war. So in der deutschen Reformations- und der Bauernkriegszeit die Wiedertäufer und Thomas Münzer; in der großen englischen Revolution der Levellers; in der großen Französischen Revolution Babeuf. Neben diesen revolutionären Schilderhebungen einer noch unfertigen Klasse gingen entsprechende theoretische Kundgebungen; im 16. und 17. Jahrhundert utopische Schilderungen idealer Gesellschaftszustände; im 18. schon direkt kommunistische Theorien (Morelly und Mably). Die Forderung der Gleichheit wurde nicht mehr auf die politischen Rechte beschränkt, sie sollte sich auch auf die gesellschaftliche Lage der einzelnen erstrecken; nicht bloß die Klassenvorrechte sollten aufgehoben werden, sondern die Klassenunterschiede selbst. ... Dann folgten die drei großen Utopisten: Saint-Simon, bei dem die bürgerliche Richtung noch neben der proletarischen eine gewisse Geltung behielt; Fourier und Owen, der, im Land der entwickeltsten kapitalistischen Produktion und unter dem Eindruck der durch diese erzeugten Gegensätze seine Vorschläge zur Beseitigung der Klassenunterschiede in direkter Anknüpfung an den französischen Materialismus systematisch entwickelte.« (ESUW 50) Doch die historischen Prozesse hätten die

Theorien und Ideen der Utopisten überholt. Denn es werde nicht nur der Kapitalismus immer schwächer, brüchiger und dekadenter, sondern das Proletariat konstituiere sich gleichzeitig als Klasse, gewinne Einblick in die Geschichte und eigne sich wichtige wissenschaftliche Theorien an. »Diese beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittels des Mehrwerts verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft, die es sich nun zunächst darum handelt, in allen ihren Einzelheiten und Zusammenhängen weiter auszuarbeiten.« (ESUW 72) Die neuen Methoden der Gesellschaftsanalyse verwiesen die Utopien ins Reich der Chimären. Die Schilderung der ökonomischen Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten ersetze die »unreifen« Phantasiebilder. Damit findet sich bei Engels an dieser Stelle das, wenn man so formulieren will, »klassische« und alle politischen Lager umfassende Argument gegen utopisches Denken: Die Empirie oder die Notwendigkeiten der Realität müssten den die Zeit überspringenden und die Aktualität ablehnenden utopischen Imaginationen, die eigentlich nichts seien außer Flucht aus der Wirklichkeit, vorgezogen werden. »Hiernach erschien jetzt der Sozialismus nicht mehr als zufällige Entdeckung dieses oder jenes genialen Kopfs, sondern als das notwendige Erzeugnis des Kampfes zweier geschichtlich entstandener Klassen, des Proletariats und der Bourgeoisie. Seine Aufgabe war nicht mehr, ein möglichst vollkommenes System der Gesellschaft zu verfertigen, sondern den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen und ihr Widerstreit mit Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffenen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken. Mit dieser materialistischen Auffassung war aber der bisherige Sozialismus ebenso unverträglich wie die Naturauffassung des französischen Materialismus mit der Dialektik und der neueren Naturwissenschaft.« (ESUW 71f.) Die Differenz zwischen wissenschaftlichem und utopischem Sozialismus liege damit nach Engels ebenso auf der Hand wie sich verdeutliche, dass der wissenschaftliche Sozialismus tatsächlich der legitime Erbe des utopischen Sozialismus sei. »Der bisherige Sozialismus kritisierte zwar die bestehende kapitalistische Produktionsweise und ihre Folgen, konnte sie aber nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden; er konnte sie nur einfach als schlecht verwerfen. Je heftiger er gegen die von ihr unzertrennliche Ausbeutung der Arbeiterklasse eiferte, desto weniger war er imstand, deutlich anzugeben, worin diese Ausbeutung bestehe und wie sie entstehe.« (ESUW 72)

Die moderne Forschung hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Utopiekritik von Marx und Engels nur vor dem geschichtlichen Hintergrund der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und vor allem mit Blick auf das tagesaktuelle publizistische Geschehen interpretativ verstanden werden kann. Beide mus-

sten den utopischen Diskurs und die Utopien Fouriers, Saint-Simons und anderer zurückweisen, um ihren eigenen wissenschaftlichen Anspruch begründen zu können. Gleichzeitig war eine Ablehnung der Utopien des 18. Jahrhunderts insofern notwendig, als die von konservativer Seite immer wieder konstruierte Verbindung des Sozialismus mit den Schrecken der Französischen Revolution zumindest offiziell zu verneinen war. Schließlich aber ist zu beachten, dass Marx und Engels dem Vorwurf, selbst »nur« Utopisten zu sein, begegnen mussten, da eine solche Charakterisierung ihrer Selbstwahrnehmung radikal zuwiderlief. Birgit Affeldt-Schmidt führte angesichts dieser Feststellungen aus: »Die bürgerliche Seite zielte mit der pauschalen Identifizierung heterogener Sphären, Weltanschauungen und Textsorten gerade auf die Diffamierung der aktuellen sozialistischen Bewegung ab, die ihrer Meinung nach allenfalls kritisch, aber nicht konstruktiv zu sein begehren sollte. Dadurch gerieten die Theoretiker Marx und Engels unter den Zwang, den wissenschaftlichen Sozialismus, als theoretischen Ausdruck der proletarischen Bewegung, wie Engels ihn definierte, von dem sich herausbildenden Bedeutungsgemenge ›Utopie‹ klar abzugrenzen.«[13] So kam es zu der paradoxen Situation, dass sich die marxistische und die konservative Utopiekritik – wie sie sich uns heute darstellt – strukturell und formal gleichen. »Die aus der Utopiediskussion erwachsende Kritik an ›Weltverbesserungsplänen‹ kommt aber aus zwei politischen Richtungen. Zum einen bediente sich das bürgerliche Lager bei seiner enzyklopädisch oder wissenschaftlich verbrämten Polemik gegen den Sozialismus der Apostrophierung als ›utopisch‹. Zum anderen grenzten die damit angegriffenen Marx und Engels ihren wissenschaftlichen Sozialismus streng gegen den kritisch-utopischen Sozialismus des 18. Jahrhunderts und frühen 19. Jahrhunderts ab. Obwohl zwei unvereinbare politische Lager Stellung bezogen, war ihr jeweiliges Utopieverständnis zwar unterscheidbar, aber nicht gegensätzlich: beide Seiten separierten den politischen Inhalt von der Form und begrüßten bzw. akzeptierten die Wortbildungen vom Stammwort ›Utopie‹, also den ›Utopisten‹ und ›utopisch‹ als pejorativ konnotierte Schlagworte. Gemeinsam ist beiden andererseits, dass sie den historischen Beitrag der utopischen Gattung zur Gesellschaftskritik durchaus positiv bewerteten.«[14] Der Göttinger Politikwissenschaftler Walter Euchner hat einen weiteren wichtigen Punkt benannt. »Obwohl Marx und Engels dem Werk Saint-Simons entscheidende Anregungen verdankten, mussten sie dessen Kern verwerfen. Denn Saint-Simon war ein glühender Anhänger Jean-Baptiste Says, des französischen Popularisators der politischen Ökonomie von Adam Smith. Marx und Engels waren aber gerade davon überzeugt, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln und die profitmotivierte Produktion für den Markt Ursprung der Klassenspaltung und der Verelendung der Arbeiter-

13 Affeldt-Schmidt 1991, S. 90.
14 A. a. O., S. 89f.

klasse sei. Nicht die Freisetzung der bürgerlichen Marktökonomie, sondern deren Beseitigung stellte in ihren Augen die Voraussetzung für eine wissenschaftlich geplante, die Produktivität steigernde Ökonomie dar, die immer weniger der politischen Herrschaft bedürfe, so dass diese ›in der Verwaltung von Sachen‹ (Engels in Anschluss an Saint-Simon) übergehen könne. Zu ihrem vorrangigen wissenschaftlichen Programm gehörte deshalb die ›Kritik‹ der klassischen politischen Ökonomie von Adam Smith, David Ricardo usw.«[15] Auch wenn die Ursprünge der politischen Ökonomie nicht in England, sondern im Frankreich der Aufklärung liegen,[16] hat Euchner dennoch einen weiteren zentralen Baustein für unser Verständnis des Marxismus geliefert. Es ergibt sich damit eine doppelter Bezug von Marx und Engels zur Utopie. Einerseits werden die Utopisten für ihre Kritik an den wirtschaftlichen Missständen ihrer Zeit positiv rezipiert. Hier allerdings bleibt es oftmals bei einer Einschränkung auf die ökonomische Lage, d. h. Marx und Engels übersahen zahlreiche andere Dimensionen utopischer Kritik – von der Bildungs- und Kulturstruktur über die Gleichheit und Homogenität sowie die politischen Partizipationsmechanismen bis hin zur Rolle der Frau. Andererseits aber wiesen sie die vorgeschlagenen Alternativen ebenso zurück wie die teilweise integrierten oder nachträglich beigegebenen realpolitischen Lösungswege. Das Antizipieren und Imaginieren, so Marx und Engels, reiche schlicht nicht aus und verkenne darüber hinaus den Klassengegensatz der modernen kapitalistischen Industriegesellschaft. Einer der bekanntesten sozialistischen Anti-Marxisten des 20. Jahrhunderts hat sich mit diesem Utopieverständnis von Marx und Engels beschäftigt. In seinem Werk *Pfade in Utopia* schrieb Martin Buber: »Ursprünglich hießen im Munde von Marx und Engels diejenigen Utopisten, deren Gedanken der entscheidenden Entwicklung von Industrie, Proletariat und Klassenkampf vorangegangen waren und dieser daher nicht Rechnung tragen konnten; hernach wurde der Begriff unterschiedslos auf alle angewandt, die ihr nach Meinung von Marx und Engels nicht Rechnung trugen, worunter die Späteren dies entweder nicht zu tun verstanden oder es nicht tun wollten oder beides zugleich. Die Bezeichnung ›Utopist‹ ist seither die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus geworden. Es geht nicht mehr darum, jeweils gegen die gegnerische Absicht die Richtigkeit der eigenen zu beweisen, generell findet man im eigenen Lager, grundsätzlich und ausschließlich, die Wissenschaft und somit die Wahrheit, generell im fremden, grundsätzlich und ausschließlich, die Utopie und somit den Trug. In unserer Epoche ›Utopist‹ sein heißt: der modernen ökonomischen Entwicklung nicht gewachsen sein, und was die moderne ökonomische Entwicklung ist, lehrt der Marxismus.«[17] Doch gegen ein solches

15 Euchner 1991, S. 15.
16 Grundlegend Heyer 2005, S. 193-214.
17 Buber 1967, S. 16.

Verständnis muss nach Buber interveniert werden: Es sei a-historisch, führe in die Sackgasse und argumentiere nicht, sondern stigmatisiere. »Damit aber der Sozialismus aus der Sackgasse komme, in die er sich verlaufen hat, muss unter anderem das ›Utopisten‹-Schlagwort auf seinen wahren Gehalt geprüft werden.«[18] Die Ausführungen von Buber verweisen noch einmal auf die Tatsache dass sich vom marxistischen Utopieverständnis ausgehend, mehrere Linien des Umgangs mit den Utopien erkennen lassen. So entstand erstens der marxistische Dogmatismus, der die Theorien von Marx und Engels unreflektiert und apologetisch übernahm. Zweitens kam es innerhalb des Marxismus selbst zu verschiedenen mehr oder minder radikalen Änderungen bzw. Modifikationen der »klassischen« Lehre. Und drittens sind schließlich jene Theorien zu nennen, in denen sich die sozialistischen Konzeptionen nicht zuletzt dadurch begründeten und legitimierten, dass sie strikt anti-marxistisch argumentierten. Im Spannungsbezug dieser Positionen sind in der Folge verschiedene sozialistische und/oder marxistische Theorien zu untersuchen und zu interpretieren.

18 A. a. O., S. 18.

Das marxistische »Bilderverbot« und seine Durchbrechung. Karl Kautsky, August Bebel und Paul Lafargue

Der von Marx und Engels vorgegebene Umgang mit den Vertretern des utopischen Diskurses setzte sich innerhalb des marxistischen Lagers in Deutschland in kurzer Zeit durch. Wir analysieren hier in exemplarischer Auswahl die Ansätze von Karl Kautsky, August Bebel und Paul Lafargue.

Karl Kautsky ist wahrscheinlich einer der heute noch bekanntesten marxistischen Theoretiker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Und auch mit der Utopieforschung bzw. mit dem Verhältnis von Utopie, Sozialismus und Wissenschaft ist sein Name verbunden. Ab 1887 gab er die *Internationale Bibliothek* heraus, in der mehrere Arbeiten Platz fanden, die sich mit dem utopischen Diskurs und mit ausgewählten Vorläufern des Sozialismus beschäftigten. So nicht nur seine hier zu behandelnde Arbeit *Thomas More und seine Utopie*,[19] sondern u. a. auch August Bebels Buch über *Fourier*. Daneben war er verantwortlicher Autor der *Vorläufer des modernen Sozialismus*, die in vier Bänden erschienen und deren dritter u. a. Paul Lafargues Studien über den *Jesuitenstaat in Paraguay* und *Tomaso Campanella* enthält. Sowohl im Vorwort zur ersten als auch zur zweiten Auflage der Studie über Morus betonte Kautsky explizit, dass er mit seinem Buch auf dem Boden der materialistischen Geschichtsauffassung stehe.[20] »Mein Thomas More war die erste größere historische Arbeit, die einer der deutschen Schüler von Marx und Engels auf Grund der von unseren Meistern entwickelten materialistischen Geschichtsauffassung veröffentlichte. Diese damals noch wenig beachtete Auffassung ist seitdem in der Sozialdemokratie und mit ihr zu einer das ganze proletarische Denken beherrschenden Methode geworden; in demselben Maße sind freilich auch die kritischen Angriffe gewachsen, die gegen sie geschleudert wurden, und nicht bloß aus den Reihen unserer Gegner. Aber alle diese Kritiken und Krisen haben Gedeihen und Wachstum der materialistischen Geschichtsauffassung nicht im geringsten beeinträchtigt, und sie zeigt ihre befruchtende Wirkung

19 Verwendet wird der unveränderte Nachdruck der 3. Auflage: Kautsky 1947, zitiert wird als TMU.

20 Im Vorwort zur ersten Auflage heißt es: »Diese Einleitung erschien mir um so notwendiger, da mein historischer Standpunkt nicht der herkömmliche ideologische ist, sondern der materialistische der Marxschen Geschichtsauffassung. Ich habe in dieser Arbeit nur selten Gelegenheit gehabt, Schriften von Marx und Engels zu zitieren. Einzelne Zitate würden auch nur ungenügend andeuten, was ich in theoretischer Beziehung diesen beiden Männern verdanke. Man kann es durch Zitate belegen, wenn man gewisse Tatsachen und Gesichtspunkte einem Autor entnommen hat, nicht aber, wenn man dessen ganze Forschungsmethode sich anzueignen versucht. Es sei daher an dieser Stelle daran erinnert, dass, wenn es mir gelungen sein sollte, neue, beachtenswerte Gesichtspunkte aufzustellen, sie der Marxschen historischen Auffassung und Methode zu danken sind.« Quelle: TMU 6.

ebenso in einer von Jahr zu Jahr sich mehrenden wissenschaftlichen Literatur der verschiedensten Sprachen, die uns immer tiefere Einblicke in Vergangenheit und Gegenwart erschließt, wie in der Sicherheit und Konsequenz, die sie der Praxis des proletarischen Klassenkampfes in allen Kulturländern verleiht.« (TMU 7) Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass diese Selbsteinschätzung Kautskys durchaus zutreffend ist. In seiner Auseinandersetzung mit Thomas Morus, und dieser Punkt interessiert uns hier, bekräftigte er in vollem Umfang die von Marx und Engels vorgegebenen Prämissen des Umgangs mit dem utopischen Diskurs. An einem Punkt aber ging er über diese hinaus. Der Vergleich von Morus und Thomas Münzer erbringe den Nachweis, dass Morus eine Änderung der Verhältnisse immer von »oben« dachte. D. h. er konfrontiere seiner Kritik die Idee eines Fürsten, der unter Leitung der Humanisten sein Land weise und besser regiere. Zeitlich nur etwas versetzt zeige Thomas Münzer in Deutschland aber in aller Radikalität auf, dass die Befreiung der unterdrückten Schichten (als Vorläufer des modernen Proletariats) nur von »unten« erfolgen kann. Nicht der Intellektuelle, abseits des Volkes, weise nach Kautsky den »richtigen Weg«, sondern der Agitator, der Bauernführer, der Mann der Tat. Hier ist das aktuelle Potential der historischen Betrachtung offensichtlich, ja, es wurde einige Jahre später von Lenin in *Staat und Revolution* bestätigt. Und auch bei Ernst Bloch findet sich in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts diese Konfrontation von Münzer und dem utopischen Diskurs. Ein längeres Zitat kann Kautskys Argumentation verdeutlichen. »Der Gegensatz zwischen More und Münzer enthält den Keim des großen Gegensatzes, der sich durch die ganze Geschichte des Sozialismus zieht und der erst durch das *Kommunistische Manifest* überwunden worden ist, des Gegensatzes zwischen dem Utopismus und der Arbeiterbewegung. Der Gegensatz zwischen More und Münzer, dem Theoretiker und dem Agitator, ist im wesentlichen derselbe wie der zwischen Owenismus und Chartismus, zwischen dem Fourierismus und dem Gleichheitskommunismus in Frankreich. So sehnsüchtig auch More wünschte, seinen Idealstaat verwirklicht zu sehen, so scheu bebte er doch vor jedem Versuch zurück, der Ausbeutung von unter her ein Ende zu machen. Der Kommunismus konnte sich daher von seinem Standpunkt aus nicht im Klassenkampf durch die Logik der Tatsachen entwickeln, er musste im Kopfe fertig sein, ehe man daran denken konnte, einen der Mächtigen für ihn zu gewinnen, der ihn der Menschheit von oben herab aufoktroyieren sollte. Das war eine Illusion. Aber gerade ihr verdankte More seinen höchsten Triumph, ihr verdanken wir den ersten Versuch, eine Produktionsweise zu malen, die den Gegensatz zur kapitalistischen bildet, gleichzeitig aber an den Errungenschaften festhält, die die kapitalistische Zivilisation über die vorherigen Entwicklungsstufen hinaus gemacht hat, eine Produktionsweise, deren Gegensatz zur kapitalistischen nicht in der Reaktion besteht.« (TMU 248f.) Morus wird von Kautsky durchaus in seinen Intentio-

nen wahrgenommen. Neben der nachvollziehbaren Kritik an der Gegenwart stehe ein Gegenentwurf, der auf den Prinzipien des Kommunismus beruhe: Die Verfügung über das Privateigentum an Produktionsmitteln ist radikal aufgehoben. Und diese ökonomische Kritik von Morus – die freilich, das verkennt Kautsky, nur ein Aspekt ist, wenngleich vielleicht auch der wichtigste – bietet genau den Anknüpfungspunkt, sozusagen die Brücke vom frühen 16. ins späte 19. Jahrhundert. Kautsky rekonstruierte die Kritik von Morus an der kapitalistische Gesellschaft und eben den Verfehlungen dieser Zeit. Er zeigte jedoch nicht nur die Parallelen zu seiner Gegenwart auf. Darüber hinaus bleiben Kautskys Ausführungen hinter denen von Morus an Schärfe kaum zurück. »Neue Klassenkämpfe begannen, von furchtbarerer Art, als die der Feudalzeit. In diesen hatte es sich meist nur um ein Mehr oder Minder an Rechten oder Pflichten gehandelt, jetzt entspannen sich Kämpfe auf Leben und Tod zwischen den aufstrebenden und den untergehenden Klassen. Die Bedrückung und Proletarisierung der Bauern wuchsen, das Elend und die Landstreicherei. Immer blutiger und grausamer wurden die Versuche, die misshandelten Klassen ruhig und ungefährlich zu machen, immer blutiger und grausamer wurden die krampfhaften Zuckungen der Gepeinigten, um das Joch abzuschütteln. Hass, Angst, Verzweiflung wurden tägliche Gäste in der Hütte und im Palast; jeder zitterte vor dem Morgen, beklagte das Gestern und rang mit dem Heute. Der Krieg wurde ein Beruf, die Menschenschlächterei ein Handwerk, der verabschiedete Soldat durch die Not gezwungen, im Frieden die Gewohnheiten des Krieges fortzusetzen, die von ihm Bedrohten getrieben, ihn wie ein wildes Tier zu hetzen. Und gleichzeitig jagten die Würgengel der Pest und Syphilis durch ganz Europa. Unsicherheit, Jammer, Elend, stete Angst vor den unwiderstehlichen sozialen Mächten herrschte allüberall, vor Mächten, die nicht im kleinen Rahmen der Marktgenossenschaft wirkten, sondern mit der verheerenden Wucht nationaler und internationaler Geißeln auftraten.« (TMU 101f.) Gleichzeitig aber insistierte Kautsky, trotz aller hervorgehobenen Gemeinsam- bzw. besser Ähnlichkeiten, darauf, dass Morus ein Humanist war, ein Gebildeter, ein Vertreter des neu entstehenden Bürgertums. »Dass die *Utopia* Mores Einfluss in London selbst sehr steigerte, dürfen wir wohl annehmen, wenn wir auch keinen direkten Beweis dafür haben. Sein Kommunismus schreckte niemanden, denn es gab damals noch keine kommunistische Partei; seine Kritik des Absolutismus, seine Forderung, der König habe viel mehr als für den Krieg für den Wohlstand seiner Untertanen zu sorgen, diese Forderung sprach offen und kühn aus, was das aufstrebende Bürgertum und der Humanismus ersehnten. In der Feudalzeit war der König vor allem Führer im Kriege gewesen; in das ökonomische Getriebe hatte er sich nicht einzumischen, das vollzog sich in der Marktgenossenschaft ohne sein Zutun. Der moderne König, der König der Bourgeoisie, sollte vor allem dafür sorgen, dass das Bürgertum sich bereichere. Es war nicht dem Kriege als sol-

chem abgeneigt, wohl aber jedem Kriege, der nicht im Interesse des Handels lag. Und zu solchem Bekommen hatte sich Heinrich aus bloßer Eitelkeit und beeinflusst von feudalen Traditionen herbeigelassen. Da mussten Mores Ausführungen im Bürgertum ein williges Ohr finden.« (TMU 190f.) Und weiter heißt es: »More hatte mit seiner *Utopia* ein politisches Programm entworfen, das allgemeinen Beifall errang, er war damit in die erste Reihe der englischen Politiker getreten. Wenn er auch wollte, er konnte jetzt dem Hofe nicht länger fernbleiben, gerade wegen seiner kühnen Kritik des bestehenden Absolutismus. More hatte damit aufgehört, ein bloßer Privatmann zu sein; er, der Liebling Londons, der England beherrschenden Stadt, der Liebling der Humanisten, die damals die öffentliche Meinung machten, er war ein politischer Faktor geworden, den man gewinnen oder vernichten musste. Heinrich hatte schon früher versucht, More zu gewinnen; jetzt bot er alles auf, ihn in seine Dienste zu ziehen. Die Ablehnung einer solchen Aufforderung, wenn sie dringend gestellt war, bedeutete damals die Feindschaft des allmächtigen Königs, sie war gleichbedeutend mit Hochverrat, sie zog oft die Hinrichtung nach sich.« (TMU 191) Daher müsse, gerade vom historisch-materialistischen Standpunkt aus, in letzter Konsequenz doch Thomas Münzer vorgezogen werden. Morus ist der Utopist und als solcher der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet, Münzer der Revolutionär. Die wissenschaftlich-intellektuelle Tradition des modernen Sozialismus verweise auf Morus, die revolutionär-handelnde auf Münzer. »Der erste, und wenn auch nicht der Form, so doch dem Endziel nach, schüchterne Protest gegen diese Anfänge des eben gekennzeichneten modernisierten, den Bedürfnissen der Warenproduktion angepassten Feudalismus waren die Bauernkriege. Sie bildeten gleichzeitig eine der letzten krampfhaften Zuckungen der sterbenden Marktgenossenschaft; sie waren aber auch die Vorläufer der großen Revolution von 1789.« (TMU 44) Kautskys Auseinandersetzung mit Morus bildet fast schon idealtypisch rein die Auffassungen des Marxismus mit Blick auf den utopischen Diskurs ab. Erstens betonte Kautsky die explizite und scharfe Kritik von Morus an den sozialen und ökonomischen Zuständen seiner Zeit, d. h. der einsetzenden Herausbildung der kapitalistischen und bürgerlichen Welt. Zweitens aber interpretierte er Morus als Humanist und damit als Vertreter (bzw. sogar als Sprecher und Theoretiker) eben des Bürgertums. Die Analogien dieser Annäherung zu dem Umgang Engels' mit den utopischen Frühsozialisten liegen auf der Hand. Das verdeutlicht nicht zuletzt der eigentliche Kritikpunkt Kautskys: Morus wende sich an den König und an die Kapitalisten, nicht aber – wie fast zeitgleich Münzer – ans Volk als Vorform des modernen Proletariats. Gleichzeitig aber zeigt gerade die Beschäftigung mit Kautsky auf, dass trotz aller Utopie-Kritik der Marxismus in starkem Maße daran interessiert war, die utopische Tradition als Ideen- und Autoritätsressource in das eigene Denken einzubinden. Genau dies ist der Grund, warum Kautsky alle totalitären bzw.

autoritären Elemente der *Utopia* ausklammerte. Ein Stück weit war Morus' Utopie eben doch auch Imagination der Zukunft. Dies sah nicht zuletzt auch die DDR-Führung so, war doch der *Thomas More* eines der wenigen Bücher Kautskys, das in der DDR mehrfach gedruckt wurde.

Das Verhältnis August Bebels zu den Lehrsätzen des Marxismus mit Blick auf die Utopie ist ungleich diffizilerer Natur als dies bei Kautsky oder auch Wilhelm Liebknecht der Fall war. So schloss er sich zwar der im eigenen Lager vorherrschenden Meinung an, was den Umgang mit den utopischen Sozialisten der Zeit um 1800 anging. Für diesen Trend steht sein Buch *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien*.[21] Gleichzeitig aber durchbrach er in aller Konsequenz das »Bilderverbot« und imaginierte in dem marxistischen Klassiker *Die Frau und der Sozialismus* die zukünftige kommunistische Gesellschaft in einer noch nie dagewesenen Intensität.[22] Gerade der *Charles Fourier* zeigt auf, dass Bebel die Thesen von Marx, Engels und auch Kautsky zur Utopie teilte. Und er betonte mehrfach, dass Fourier der Einblick in die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft fehle, da er deren Klassencharakter nicht erkannte. »Man sieht, Fourier ist der Begriff des Klassengegensatzes und die Entwicklung der verschiedenen Gesellschaftsformationen aus Klassenkämpfen, eine Grundanschauung des modernen Sozialismus, fremd. Sein Sozialismus ist auf die Versöhnung, die Harmonie der heute feindlichen Gegensätze, die nach seiner Meinung nur aus Missverstand und mangelhafter Erkenntnis der wahren Bestimmung der menschlichen Gesellschaft feindliche wurden, gerichtet. Sein Sozialismus passt sich, wie er nicht müde wird, immer wieder zu versichern, allen Regierungsformen und allen Religionssystemen an, er hat weder mit politischen noch religiösen Streitfragen das geringste zu tun. Daher wendet er sich in seinen Schriften nicht an die Arbeiter und die Masse der Geringen, von denen die ersteren zu seiner Zeit als Klasse noch wenig entwickelt waren und öffentlich gar keine Rolle spielten, sondern er wendet sich an die Einsicht der Großen und Reichen. Letztere allein konnten ihm helfen, weil sie allein die Mittel zur Gründung einer Versuchsphalanx besaßen, von deren Zustandekommen nach ihm die Einführung seines Systems abhing. War diese begründet, dann zog sie durch ihren Glanz und ihre Vorteile nicht nur die Zivilisierten, sondern auch die noch im Zustande der Barbarei und der Wildheit lebenden Völker – ›die von der Zivilisation nichts wissen wollen‹ – an, eiligst in die neue Gesellschaftsorganisation einzutreten. Die Phalanx ist das Zaubermittel, das die Entwicklungsperiode der Zivilisation wie der Barbarei und der Wildheit abkürzt, Barbaren und Wilden das Durchgangsstadium durch die Zivilisation erspart und den Aufschwung zu immer höherer Vollendung herbeiführt.« (CF 34f.) Bebel wirft Fourier damit vor, was nach diesem das ei-

21 Zitiert wird die Neuausgabe: Bebel 1978 als CF.
22 Zitiert wird die 62. Auflage: Bebel 1973 als FS.

gentlich charakteristische Merkmal seines Systems ist: Dass es friedlich und unabhängig von der bestehenden Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsstruktur verwirklicht werden könne. Der Übergang von der messbaren Realität zur utopischen Organisationseinheit des Phalanstère komme ohne revolutionäre Umbrüche zu Stande. Und ein weiterer Kritikpunkt tritt hinzu. Im Fourierschen Phalanstère sind das Privateigentum und das Geld nicht abgeschafft. Vielmehr werden die Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft voll in den utopischen Entwurf integriert und stimulieren auch dort den weiteren Fortschritt. »Diese planmäßig organisierte, assoziierte Tätigkeit von Hunderten von Familien in einer Phalanx wird, so behauptet Fourier, im Gegensatz zur einzelnen Privatwirtschaft und Privatunternehmerschaft eine große Menge von Ersparungen an Kraft, Zeit, Mitteln, Werkzeugen usw. einerseits und durch die geschickt kombinierte und rivalisierende Tätigkeit andererseits eine Reichtumsvermehrung zur Folge haben, die sich im Vergleich zu jetzt verzehn-, verzwanzig-, selbst vervierzigfacht und dem Ärmsten eine Bedürfnisbefriedigung ermöglicht, wie sie heute kaum ein reicher Mann sich verschaffen kann. In der Fourierschen Phalanx besteht der Unterschied des Besitzes fort. Da der Genuss des Lebens auf Kontrastwirtschaft beruht, ist auch der Unterschied des Besitzes notwendig. Je größer die Verschiedenheiten an Besitz, Charaktereigenschaften, Trieben, also je lebhafter die Kontraste sind, um so besser für die Phalanx.« (CF 34) Nicht zuletzt dieses Verkennen des Klassengegensatzes »verdamme« den Ansatz Fouriers zur Utopie, wie Engels sagen würde. Es verdeutlicht sich damit noch einmal, dass die Vorläuferrolle, die Marxisten dem utopischen Sozialismus zuweisen, vor allem aus der angeblich fehlenden Einsicht in den nur revolutionär aufzuhebenden Klassenantagonismus abgeleitet wird. »In diesen wenigen Sätzen steckt bereits die Utopie, von der er (Fourier, A. H.) und alle seinesgleichen ausgingen. Der bestehende Zustand ist schlecht, kein Zweifel, aber er wird nur festgehalten, weil man keinen besseren kennt. Machen wir uns also an die Arbeit, erfinden wir einen besseren, und dem Übel ist geholfen. Doch sollte nach Fourier diese neue Gesellschaft keine willkürlich erfundene sein, sie sollte auf bestimmten mathematischen Berechnungen beruhen, und stimmten diese Rechnungen, und das entscheidet natürlich er selbst, so war der neue Zustand gegeben, und es hing nur von dem eigenen Entschluss der Gesellschaft ab, ihren sozialen Zustand wie ein Paar Handschuhe zu wechseln, ruhig, friedlich, ohne Kampf und ohne Reibungen. Denn wo allen Glück blüht, wie kann da jemand zaudern? Er entschloss sich also, alles zu bezweifeln, doch dachte er noch nicht an die Bestimmungen.« (CF 50) Gleichzeitig aber, und darin ist das Verdienst des Buches zu sehen, wies Bebel darauf hin, dass der Ansatz Fouriers nur vor dem historischen Hintergrund zu verstehen und zu interpretieren sei. Die Kriterien zur Beurteilung seiner Theorien müssten diesen mit umfassen, dürften also nicht a-historisch verfahren. »Geniale Menschen haben das Recht zu ›träu-

men‹, sie helfen mit ihren ›Träumen‹ der Menschheit mehr als der große Tross des Philistertums mit seinen ›vernünftigen‹ Gedanken. Wir wiederholen, man darf nie einen Mann und seine Geistesprodukte mit dem Maßstab einer späteren Zeit messen. Wie jeder Mensch, der bedeutendste wie der geringste, das Kind seiner Zeit ist, so wird er auch über seine Zeit nicht hinaus können; er kann der Vorgeschrittenste in ihr sein, außer ihr steht er nicht. Eine bewusste Arbeiterklasse gab es zu Anfang des 19. Jahrhunderts nicht, konnte es nicht geben; die moderne industrielle Arbeiterklasse war erst im Entstehen, und soweit die Arbeiter am öffentlichen Leben sich beteiligten und sich dafür interessierten, bildeten sie die Gefolgschaft der Bourgeoisie, wie sie dies in Deutschland im Anfang der sechziger Jahre noch waren. In Frankreich lagen damals die Verhältnisse noch ganz anders. Die Ideen der großen Revolution besaßen noch einen Glanz und hatten einen Enthusiasmus in den Massen verbreitet, der lange und tief nachwirkte.« (CF 42f.)

Doch wie verhält sich der *Charles Fourier* zu dem eigentlichen Hauptwerk Bebels: *Die Frau und der Sozialismus*? Auch hier findet sich (zumindest implizit) die Übereinstimmung mit dem Utopiebegriff des Marxismus. Aber Bebel brach an anderer Stelle radikal mit den Ausführungen von Marx und Engels. Gegen das von diesen verhängte »Bilderverbot« setzte er seinen Versuch einer Imaginierung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft. Dabei ging er weit über den bei Engels ausgeführten »Sprung vom Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit« hinaus. Er schrieb »die« Utopie des Kommunismus. Es kann in der Tat zugespitzt formuliert werden, dass Bebel einen Entwurf vorlegte, der zahlreiche Überschneidungen zum Diskurs der politischen Utopie enthält. Nicht zuletzt dadurch wurde sein Werk zu einem der meistverkauftesten Klassiker des Marxismus. Es ist hier nicht der Platz, die Gemeinsamkeiten von Bebels Thesen mit dem utopischen Diskurs in aller Ausführlichkeit darzustellen und zu analysieren. Daher muss eine kurze stichpunktartige Aufzählung derjenigen inhaltlichen Bereiche genügen, welche die Analogie begründen.[23]

- Gemeineigentum, Gütergemeinschaft, Abschaffung des Geldes, Aufhebung des Luxus.
- Regulierung der Arbeit – alle arbeiten, freie Tätigkeitswahl, maschinelle Produktion.
- Weitere Entfesselung der Industrie und der Naturwissenschaften, permanenter Fortschritt. Die Wunderwaffe ist die Elektrizität.
- Lösung des Entfremdungsproblems, freie Entfaltung aller, Entwicklung der menschlichen Potentiale.
- Abschaffung der Religion als Stütze des Kapitalismus, Einführung einer sozialistischen Moral. Dem korrespondiert die Umstrukturierung der Erziehung. Es entsteht ein »neuer Mensch«.

23 Die Aufzählung nach: Heyer 2005b, S. 154-167. Dort ausführlich zu den einzelnen Punkten.

• Nicht nur wirtschaftlich und politisch, sondern auch auf der künstlerischen Ebene werden neue Stufen erklommen.

• Die Frau wird gleichberechtigt, es entfallen alle Unterschiede der bisherigen Gesellschaften.

Diese und weitere Merkmale charakterisieren den utopischen Entwurf in *Die Frau und der Sozialismus.* Entscheidend aber ist, dass Bebel davon ausging, dass er mit seinen Ausführungen trotz der vorgenommenen Modifikationen auf dem Boden des Marxismus stehe. Dies verdeutlicht seine Diagnose der kapitalistischen Welt des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Hier schloss er sich den Analysen von Marx und Engels an und betonte die Klassenstruktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft. »Von diesem Gesichtspunkt ausgehend unterstellen wir, dass in einem gegebenen Zeitpunkt alle geschilderten Übel so auf die Spitze getrieben sind, dass sie der großen Mehrheit der Bevölkerung so sichtbar und fühlbar werden, dass sie ihr unerträglich erscheinen und dass ein allgemeines, unwiderstehliches Verlangen nach gründlicher Umgestaltung sie ergreift, wobei sie die rascheste Hilfe als die zweckmäßigste ansieht. Alle gesellschaftlichen Übel haben ohne Ausnahme ihre Quelle in der sozialen Ordnung der Dinge, die gegenwärtig, wie gezeigt, auf dem Kapitalismus, auf der kapitalistischen Produktionsweise beruht, kraft deren die Kapitalistenklasse die Eigentümerin aller Arbeitsmittel – Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel – ist und dadurch die Ausbeutung und Unterdrückung der großen Volksmehrheit betreibt, was wachsende Unsicherheit der Existenz, des Druckes und der Erniedrigung der ausgebeuteten Klassen im Gefolge hat. Demgemäß wäre also der kürzeste und rascheste Schritt, durch eine allgemeine Expropriation dieses kapitalistischen Eigentums in gesellschaftliches Eigentum (Gemeineigentum) zu verwandeln.« (FS 409) Auch Bebel verneint den friedlichen Übergang zu einer zukünftigen Gesellschaft – der Zweck rechtfertige die Wahl der Mittel. Vielmehr erfordere die radikale Umgestaltung radikale Methoden. Den Hebel zur Revolutionierung der Gesellschaft setzte er bei den ökonomischen Verhältnissen an. Die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und dessen Überführung in die Gesellschaft sei der Kern der Revolution. Aber, so Bebel weiter, es könnten keine Angaben darüber gemacht werden, wann und wie sich diese Veränderungen vollziehen. Gewiss sei jedoch, dass die Revolution komme und damit die »Expropriation der Expropriateure« sowie die Herrschaft des Proletariats. »Die menschliche Gesellschaft hat in Jahrtausenden alle Entwicklungsphasen durchlaufen, um schließlich dahin zu gelangen, von wo sie ausgegangen ist, zum kommunistischen Eigentum und zur vollen Gleichheit und Brüderlichkeit, aber nicht mehr bloß der Gentilgenossen, sondern aller Menschen. Das ist der große Fortschritt, den sie macht. Was die bürgerliche Gesellschaft vergeblich erstrebte und woran sie scheitert und scheitern muss, die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen

herzustellen, wird der Sozialismus verwirklichen. Die bürgerliche Gesellschaft konnte nur die Theorie aufstellen, die Praxis widersprach, wie in so vielen anderen Dingen, auch hier ihren Theorien. Der Sozialismus wird Theorie und Praxis vereinigen. Aber indem die Menschheit zum Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zurückkehrt, geschieht dies auf unendlich höherer Kulturstufe als jene war, von der sie ausgegangen ist.« (FS 520f.) Und an anderer Stelle, auf den letzten Seiten seines Buches, schrieb Bebel: »Niemand unterschätze seine Kraft und glaube, dass es auf seine Person nicht ankomme. Für den Kampf um den Fortschritt der Menschheit kann keine Kraft, und sei sie noch so schwach, entbehrt werden. Das ununterbrochene Fallen der Tropfen höhlt schließlich den härtesten Stein aus. Und aus vielen Tropfen entsteht der Bach, aus Bächen der Fluss, aus einer Anzahl von Flüssen der Strom. Schließlich ist kein Hindernis stark genug, ihn in seinem majestätischen Lauf zu hemmen. ... Wohl können wir weder die Dauer noch die Art der Entwicklungsphasen bestimmen, die dieser Kampf um die höchsten Ziele zu durchlaufen hat, wir können dies ebenso wenig, wie wir über die Dauer unseres Lebens eine Gewissheit haben. Aber wie die Lust zum Leben uns beherrscht, so können wir auch die Hoffnung hegen, diesen Sieg zu erleben. Stehen wir doch in einem Zeitalter, das sozusagen mit Siebenmeilenstiefeln vorwärts stürmt und deshalb alle Feinde einer neuen, höheren Gesellschaftsordnung erzittern macht.« (FS 556f.)

Der Marxismus setzte sich zwar vor allem im deutschsprachigen Raum durch, fand aber dennoch auch in anderen Ländern Anhänger. Wir wenden den Blick daher zur Komplettierung des gezeichneten Bildes nach Frankreich. Dort wirkte Paul Lafargue, der Schwiegersohn von Karl Marx. Er kann als einer jener Sozialisten interpretiert werden, die dem Marxismus zuzurechnen sind und diesen theoretisch anwendeten sowie ausbauten. Dabei verbleibt sein Werk in einer interessanten Ambivalenz. Auf der einen Seite steht die radikale Kritik der Gegenwart, die sich problemlos mit den Prinzipien des Marxismus vereinbaren lässt. Daneben beschäftigte er sich jedoch auch mit dem utopischen Diskurs. So forderte er nicht nur Friedrich Engels auf, die Broschüre *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* für das französische Lesepublikum zu verfassen, sondern untersuchte selbst verschiedene Teilbereiche des utopischen Denkens. Hier nun zeigt sich die andere Seite seines Werkes. Denn er ließ, wie kein Marxist vor ihm, dem utopisches Diskurs eine wissenschaftliche und weitestgehend undogmatische Behandlung angedeihen. Er beschäftigte sich unter anderem mit Tommaso Campanella und dem Jesuitenstaat in Paraguay. Dabei versuchte er zwar die Aktualisierung verschiedener historisch gewonnener Thesen. Aber, dies ist sein innovativer Beitrag zur Utopieforschung, er rekonstruierte das Material von neutraler Position aus, d. h. er zog die Utopien nicht in die tagespolitischen Auseinandersetzungen hinein. Beide Facetten seines Werkes sind hier zu analysieren.

1. Die verdienstvolle, 2002 von Fritz Keller editierte, Ausgabe vermischter Schriften Lafargues zur Geschichte und Politik enthält auch den 1866 verfassten kleinen Zeitungsartikel *La corruption bourgeoise, Die bürgerliche Korruption*, in dem sich die zentralen Elemente der Kritik Lafargues an der Gegenwart der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich erkennen lassen.[24] Er ging davon aus, dass die Bourgeoisie als Klasse am Boden liege, moralisch und physisch verkommen, kurz: dekadent und wehrlos sei. »Die Bourgeoisie ist verfault, so wie es der Adel zur Zeit Ludwig XV. war. Sie besitzt keine Lebenskraft mehr – diese wurde völlig zerstört. Das war unvermeidlich. Schon unmittelbar nach dem Sieg schwanden ihre Kräfte, ihre Moral. Solange sie sich in Gegenwart des Adels befand, war sie zahlenmäßig und ihrer Begabung nach eine mächtige Klasse. Sie wollte, dachte, produzierte, stellte Überlegungen an, kämpfte – heute handelt, spekuliert sie, treibt Börsenwucher. Sie ist ein elender Haufen. Das Leben tierisch zu genießen, ist ihr einziges Ziel. Um das zu erreichen, ist ihr jedes Mittel recht. Ihr moralischer und körperlicher Verfall ist erschreckend. Die Macht ist zu einem Hindernisrennen geworden. Die politische Welt besteht nur aus Prostitution. Alle, die Herren wie die Diener, sind nur gedungene Knechte – die einen des Geldes, die anderen eines Ranges oder Titels wegen.« (BK 16) Diese radikale Zeitdiagnose sucht innerhalb der Kampfschriften jener Jahre nach Vergleichbarem. In polemisch-satirischer Zuspitzung sah Lafargue die herrschende Klasse der Bourgeoisie in einem doppelten Bezug: Erstens zum Geld und zweitens zur Religion. Das Geld habe jegliche moralische Dimension zerstört. Reichtümer seien entstanden – oder übten eine solch verlockende Wirkung aus, dass alle normativen Schranken fallen. »Hallali! Das ist das Recht der Jäger! – Drauf los, mehr Moral, mehr falsche Scham. – Los, bedient euch der Zähne und Krallen. – Ja, die Stärksten, die Gerissensten sind die Könige! – Warum sich denn schämen? – Ist das Gold nicht der einzig vorhandene Gott? Gereicht es nicht zur Ehre, zur Tugend? Man richtet ganze Generationen zugrunde, man tötet sie, was macht's? Geld stinkt nicht. In den Handelsstädten heißt es: ›Kurz und schmerzlos.‹ Gewaltige Reichtümer entstehen und vergehen im Verlauf einiger Jahre, und während der Prosperität treibt die Familie – eine zügellose Verschwendung. Die Frau leistet sich eine phantastische Toilette – der Gatte baut kleine Häuser, wo er seine Mätressen unterbringt – , ach ja, sie verstehen zu leben! Hast du Geld, dann wirst du glücklich sein.« (BK 18) Diesem Zustand der absoluten Zerrüttung der Oberschicht entspreche deren Umgang mit der Religion. Sie werde zur Scheinmoral, diene sie doch der Absicherung des lasterhaften und alles zerstörenden Lebens. Und eine zweite Funktion komme ihr zu: Die Unterdrückung des Dritten Standes in seiner modernen Gestalt des Proletariats. »Die Scheiterhaufen, die Foltern, die Fasten, die Kasteiungen sind verschwun-

24 Verwendet wird die Ausgabe: Lafargue 2002, zitiert wird als BK.

den. Deine Religion, voller Sanftmut gegenüber der Bourgeoisie, nimmt sich ihrer Interessen an, verteidigt von der Kanzel herab ihre von den Sozialisten angegriffenen Privilegien, fordert die Mitrailleuse gegen die Atheisten, diese Störenfriede der sozialen Ordnung, vertuscht ihre Laster. Sie profitiert von ihnen. – Pfui Teufel! Wenn unsere tapferen Bourgeois sich über die Religion lustig machen oder sie bei Bedarf angreifen, erkennen sie doch, mit ihrer zarten Seele, ihren hohen Nutzen für das Volk an. Es macht so viel Schlimmes durch, damit sie, die Brahmanen, ohne Schweiß und Mühe genießen können. Für sie die süße Muße, für den Plebs die harte Mühsal. Was kann man da schon tun? Gott mischt sich hier ein und billigt alles: ›Es wird immer Arme unter euch geben.‹ Man muss ihnen Trost spenden, ihnen eine Bibel in die Hand drücken und ihnen die Pforten des Paradieses öffnen.« (BK 20) Der Zeitdiagnose entspricht, ganz im Sinne des Marxismus, eine Therapie, die Lafargue in seiner wuchtigen Sprache entwickelte. Die kranke, verkommene Bourgeoisie werde das Opfer der Revolution. »Über vierzig ist der Bourgeois kein Mensch mehr, sondern nur noch eine unförmige Fettmasse. Diese Masse isst und verdaut. Früh ist er kahlköpfig, der unmäßig entwickelte Unterkiefer scheint ihn zu einem primitiven Typen, einem Affen, zurückführen zu wollen; die vom Fett aufgebauschte Wange hängt herab, die Augen sind rot, tränen und sind ohne Wimpern. Die oberen und unteren Gliedmaßen sind lang und dünn, der umfangreiche Bauch wölbt sich vor, das Muskelgewebe ist teils verkümmert, teils durch Fettgewebe ersetzt, das Knochengerüst hat gelitten. Die Syphilis und alle Krankheiten, die Folge der Ausschweifungen sind, haben bei diesem Fettsack Spuren hinterlassen. Die syphilitischen Knötchen, die Skrofulose, die Schwindsucht, die Gicht, die Magenkrämpfe, die Impotenz, die Spermatorrhö usw. sind die Rachegöttinnen seiner früheren Missetaten. Auf dann, ihr Päpste, Priester, Kaiser, Könige, Diplomaten, Finanziers, Diebe, Mörder, Päderasten, Prostituierte, Dichter, Künstler, Gelehrte, ihr müsst zufrieden sein, euer Werk ist untadelig. Die Gesellschaft hat euch korrumpiert, ihr habt eurerseits auf sie zurückgewirkt und habt sie verdorben, vergiftet. – In Ordnung, euer Werk ist gut. Es ist revolutionär. Schaut es euch an: Euer Opfer, die Bourgeoisie, ausgestreckt auf seinem Kehrrichtlager – röchelt. Hört gut hin: Vernehmt ihr dieses dumpfe und ferne Gemurmel, es wird jeden Augenblick stärker, es kommt, es ist da – das ist das Volk – schwarz, blutbefleckt, dumpf tosend. In seinen mächtigen und schwieligen Händen hält es das Schwert der strafenden Gerechtigkeit. Wehe euch!« (BK 22)

2. In der maßgeblich von Karl Kautsky editierten *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen (Vorläufer des modernen Sozialismus)* wurde 1895 Lafargues Studie über den *Jesuitenstatt in Paraguay*[25] abgedruckt, die sich direkt an seine Beschäftigung mit Campanella[26] anschloss. Hier ist nicht der Platz, beide Werke ausführlich zu analysieren. Es sei aber ausdrücklich darauf hingewie-

sen, dass sie die wissenschaftlichen Standards zu diesen Themen erfüllten, ja, die Jesuiten-Schrift erschloss der Forschung mit ihrem Materialreichtum und der klaren Darstellung sogar ein neues Feld. Lafargue interpretierte den Jesuitenstaat nicht als verwirklichte Utopie – diese Position wird noch heute teilweise in den Wissenschaften vertreten – und auch nicht als Umsetzung der Ideen Campanellas (*Der Sonnenstaat*). Vielmehr handle es sich um eine »theokratische Republik« (JP 304), die in aller Deutlichkeit aufzeige, wie das menschliche Leben und die Gesellschaft aussehe, wenn nicht der säkulare Staat, sondern der religiöse Stand die Souveränität verkörpern würde. Sie sei gleichsam ein Experiment, ein Laborversuch der Jesuiten. »Die christliche Republik der Jesuiten interessiert die Sozialisten in doppelter Hinsicht. Einmal gibt sie ein ziemlich genaues Bild der Gesellschaftsordnung, welches die katholische Kirche zu verwirklichen strebt, und dann ist sie ein soziales Experiment, und zwar eines der interessantesten und ungewöhnlichsten, welche je gemacht worden sind. Welcher Ansichten man immer in bezug auf die geheimen Ziele der Gesellschaft sein mag: Man wird nicht umhin können, die hohe politische Einsicht zu bewundern, welche sie in ihrem Werk betätigte; man wird auch nicht umhin können, die Selbstverleugnung, den Mut, das Geschick, Menschen zu erziehen und zu leiten, und die geduldige Zähigkeit der Missionare zu bewundern, welche in den Jesuitenniederlassungen Paraguays die Indianer schulten und regierten.« (JP 306) Der Jesuitenstaat war nach Lafargue ein einziges System der Unterdrückung, Unfreiheit und Versklavung. Einige wenige Missionare herrschten über bis zu 150.000 Indianer, die pausenlos arbeiteten, keinen Lohn erhielten und in ihrer Freizeit nur beteten. Damit bestätigte Lafargue die Thesen der Aufklärer Louis Antoine de Bougainville und Denis Diderot, deren Texte er allerdings nicht kannte. Dem korrespendierten schlechte gesundheitliche Bedingungen, körperliche Strafen und Züchtigungen und ein ausgeklügeltes System der Repression. »In dem von der Natur so wunderbar reich bedachten Land verurteilten die Jesuiten ihre Arbeiter der Missionen zu einer elenden Lebenshaltung und machten ihnen noch einen Vorwurf aus dem wenigen, das sie verzehrten.« (JP 333) Die aktuelle Dimension des Experimentes liege auf der Hand. Lafargue sieht sie schlicht darin, dass hier, unter dem Deckmantel der Religion und durch diese gerechtfertigt, ein quasi kapitalistisches System der Ausbeutung existierte, an dem sich zahlreiche Fehlentwicklungen der Moderne studieren ließen. »Die christliche Republik, die den Lehren des Evangeliums und dem Wandel der ersten Gläubigen entsprechend gegründet worden war, war keineswegs eine kommunistische Gesellschaft, in der alle Glieder an der Erzeugung landwirtschaftlicher und industrieller Produkte teilnahmen und gleicherweise An-

25 Verwendet wird die Ausgabe: Lafargue 2002, zitiert wird als JP.
26 Lafargue 2002b.

spruch hatten auf die erzeugten Güter. Sie war vielmehr ein kapitalistischer Staat, in dem Männer, Frauen und Kinder zur Zwangsarbeit und zur Peitsche verurteilt und aller Rechte beraubt, in dem gleichen Elend und der gleichen Verkommenheit dahinvegetierten, wie kräftig auch Ackerbau und Industrie aufblühten, wie groß auch der Überfluss der Güter war, den sie erzeugten.« (JP 334)

Die von uns aufgestellte These hat sich damit bewahrheitet. Mit Blick auf die Tagespolitik sahen wir einen polemischen, radikalen und marxistischen Lafargue: Den Politiker und Agitator. Unsere Analyse seiner Schrift über den Jesuitenstaat zeigte uns die andere Seite: Den neutralen Wissenschaftler. Damit hat Lafargue dem Marxismus einen wichtigen Dienst erwiesen, der leider kaum Nachwirkung zeigte. Er steht durch sein Leben und Wirken für die Tatsache, dass man ein politischer Mensch zu sein vermag, engagiert und couragiert, aber dennoch auf anderen Gebieten zu einer wissenschaftlichen Neutralität fähig sein kann, die zwar partiell durchbrochen, nie aber ganz aufgehoben wird.

Die zwei Arten der Utopie um 1900. Edward Bellamy und William Morris

Die Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken und die doppelte Diskreditierung desselben – von marxistischer und von konservativer Seite – hatte ihren Grund oder ihre Entsprechung auch in einer ständig zunehmenden Produktion von Utopien. Gleichzeitig aber kann durchaus gesagt werden, dass jene Theorien, die zur Besprechung bzw. Überprüfung der Utopien entwickelt wurden, diesen durchaus positive Anstöße gaben und Signale sendeten. Die politischen Utopien standen der Kritik nicht verschlossen und abwartend gegenüber, sondern verarbeiteten sie vielmehr produktiv und positiv: dies ist eines der entscheidenden Merkmale der Gattung (Hans Ulrich Seeber). Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Biesterfeld schrieb zutreffend: »Im 19. Jahrhundert bekommt die Utopie einen entscheidenden Impuls durch das Entstehen der großen sozialen und sozialistischen Denkansätze, unter denen der Marxismus der wirkungsreichste geworden ist. Selbst der Utopie auf das engste verpflichtet, legt der Marxismus dabei Wert darauf, den ›utopischen Sozialismus‹ durch den ›wissenschaftlichen Sozialismus‹ abgelöst zu haben. Die Schrift von Friedrich Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* legt davon Zeugnis ab. Das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts zeigt, was sich gerade an der englischsprachigen Utopie nachweisen lässt, eine besonders starke Akkumulation von Gesellschaftsentwürfen. Während in vielen dieser Texte angesichts der nahen Jahrhundertwende quasi chiliastische Hoffnungen bewusst oder unbewusst angesprochen werden, lassen sich hier auch die ersten skeptischen Vertreter des Genres ausmachen.«[27] Eine genaue Analyse der Utopieproduktion um 1900 führt tatsächlich zu der Einsicht, dass sich in dieser Zeit zahlreiche und wichtige Wandlungen des gesamten Diskurses vollzogen, die in ihrer Intensität auf jene Umbrüche verweisen, die um 1750 zu beobachten sind. Einige dieser Trends, in denen sich die neue Ausrichtung des Umgangs mit der Utopie und die Änderungen des Utopischen selbst erkennen lassen, seien in der Folge kurz genannt.

Neben Biesterfeld stellte vor allem der Historiker Lucian Hölscher richtig heraus, dass ein charakteristisches Merkmal der Jahrhundertwende um 1900 in der Verbindung von utopischem Denken und chiliastisch motivierter Hoffnung zu sehen ist. Sie ist nicht nur in dem von Engels metaphysisch behaupteten »Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit« zu orten, sondern entlud sich an vielen Orten. Die Hysterie vor dem epochalen Datum 1900 löste Bewegungen aus, die sich mit unserer modernen Angst vor dem letzten Jahrhundertumbruch vergleichen lassen. Die Vorstellungen von der

27 Biesterfeld 1983, S. 297.

Apokalypse, das finalistische Denken erlebten im Schlepptau falscher Geschichtsphilosophie eine Hochkonjunktur. Wenn unbekannte, nicht-käufliche Mächte plötzlich in sein Leben eindringen, dann zittert der Bourgeois in seiner Gestalt als egoistischer Nutzenmaximierer bekanntermaßen. Parallel hierzu stand immer die von uns bereits angesprochene Kritik an der Utopie, die über alle politischen Lager hinweg vorhanden war. Gleichzeitig aber kam es zum bisher letzten Höhepunkt der geschlossenen und holistisch organisierten archistischen Utopie. Hier ist nur auf Edward Bellamys *Rückblick* zu verweisen. Er schuf noch einmal eine jener Utopien, in denen das imaginierte ideale Gemeinwesen ein eutopisches Besser verspricht, das, den einzelnen von der Wiege bis zur Bahre umsorgend und reglementierend, mit dem Ende der Geschichte identisch ist. Diese Spielart der Utopie wurde aber wiederum aus zwei Richtungen hart und entscheidend kritisiert. William Morris reagierte mit seinem Roman *News from Nowhere* auf Bellamys Szenario und schilderte den utopischen Raum als anarchistisch-genossenschaftliches Gebilde, in dem die Individualität kollektivistischen Lösungen vorgezogen wird. Daneben erschienen erste Vorläufer der sogenannten Dystopien, d. h. der »schwarzen Utopien«, die Utopia nicht mehr als Wunschraum imaginierten, sondern als Furchtbild. Edward Bulwer-Lytton legte 1871 den Roman *The Coming Race* vor, 1890 erschien Ignatius Donellys *Caesar's Columm*. Beide verlängerten als gefährlich eingestufte Trends ihrer Gegenwart in die Zukunft und warnten auf diese Weise vor der eingeschlagenen Entwicklungsrichtung der Menschheit. Jewgeni Samjatin schuf nach der Russischen Revolution mit *Wir* den ersten »klassischen« Vertreter dieses Teilgebiets der Utopietradition. Im Spannungsfeld der kurz geschilderten Positionen entstanden zahlreiche weitere Ansätze, Theorien und kleinere Versatzstücke, denen gemeinsam ist, dass in ihnen der Mensch als Gestalter seiner Umwelt und Zukunft erscheint. Dabei zeigt vor allem der Dualismus von Technikfaszination, Fortschrittsgläubigkeit und Industrialisierungsdenken einerseits, ökologischen Prämissen, individuellen Szenarien und emanzipiert-selbstreflexiven Versionen andererseits die Gräben auf, die die unterschiedlichen Entwürfe voneinander trennten. Der Antagonismus von Technikfaszination und Technikkritik erhielt durch den Ersten Weltkrieg neue Argumente und einen neuen historischen Hintergrund. Nicht zuletzt hier ist eine der Nahtstellen des Verhältnisses von Science-Fiction-Literatur und politischer Utopie zu sehen, die noch das 20. Jahrhundert bestimmte. Es sind die Romane Herbert George Wells', in denen sich diese differenzierten Facetten Utopias in einzigartigen Entwürfen und Bildern entluden. Und auf einen weiteren Trend ist hinzuweisen: Mit Charlotte Perkins Gilmans *Herland* erschien um 1900 die erste moderne Frauenutopie, in der Utopia als reine Frauengesellschaft erscheint. Uns interessieren in diesem Kapitel allerdings die zwei extrem polarisierenden Formen sozialistischer Utopie: Edward Bellamys kommunistischer Leviathan und William Morris' individualistische Antwort.

Der amerikanische Jurist, Journalist und Schriftsteller Edward Bellamy, der zeitweise auch in Deutschland studiert hatte, veröffentlichte 1888 den utopischen Roman *Looking Backward. 2000-1887, Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887*, dem ein Jahr später eine überarbeitete Neuauflage folgte.[28] Mit dem Werk schuf er »die erfolgreichste Utopie des 19. Jahrhunderts und die vielleicht meistgelesenste Utopie überhaupt«.[29] Kurz nach ihrem Erscheinen wurden in Amerika zahlreiche Vereine und Verbände sowie sogar Parteien gegründet, die kein anderes Ziel hatten als die Propagierung und Umsetzung der in dem Roman aufgestellten Thesen und Ideale. Mit Bellamy griff, nach den utopischen Frühsozialisten, der Utopist reformierend in seine Gegenwartsgesellschaft ein. Auch in Europa, vor allem aber in Deutschland hatte das Buch großen Erfolg und fand innerhalb kürzester Zeit weite Verbreitung. Arthur von Kirchenheim schrieb 1892 in seiner *Schlaraffia politica* in diskreditierender Absicht über diesen enormen Einfluss Bellamys: Es muss uns um so mehr in Erstaunen setzen, dass gerade in Amerika immer wieder Projekte derart auftauchen, und dass ein Amerikaner es war, der die Gattung der Staatsromane wieder und zwar, wie es scheint, unter großem Beifall erneuert hat. Vor kurzem meldeten die Zeitungen aus Paris, dass Kapitalisten und Volksredner den Plan hätten, auf den fruchtbaren Gebieten östlich von der Stadt Encarnacion zwischen dem Rio Parana und ungeheuren Urwäldern, wo der Boden um den lächerlichen Preis von fünf bis sieben Mark pro Hektar zu haben ist, eine Kolonie zu gründen, die Bellamys Ideale verwirklichen soll. Bellamy! Wahrlich, vor zwei, drei Jahren, da durfte man sich die Frage erlauben: ›Haben Sie Bellamy gelesen?‹ Bald aber musste man sich scheuen, darüber zu sprechen; denn überall und überall hörte man nichts weiter. In jedem Eisenbahncoupé sah man jemand, der Reclam Nr. 2661/2 herauszog, der Student las es im Hörsaale, statt irgend einer Exegese, Interpretation oder Konjektur zu lauschen, und selbst der biedere Bauer studierte diese Art Staatswissenschaft.«[30] Die Position der Konservativen zu dem Roman und zu seinem Autor ist damit deutlich geworden. Doch wie verhielt sich der Marxismus zu dem Buch? Klara Zetkin, die eine der deutschen Übersetzungen anfertigte, hat die Wirkung des Romans auf die sozialen Spannungen der damaligen Zeit zurückgeführt und ihr ist, in diesem Punkt, sicherlich zuzustimmen. »Die Antwort nach dem Warum würde man vergeblich in der künstlerischen Bedeutung des Buches suchen. Sie wird durch die Zeitumstände und Zeitstimmungen gegeben, denen der soziale Gedankengehalt des *Rückblick* sympathisch sein musste. Krisen- und Pleiteepidemien, Jahre voller Streiks, Arbeitslosendemonstrationen und blutige Zusammenstöße zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten hatten in den Vereinigten Staaten weiteren Kreisen zum Be-

28 Verwendet wird die Ausgabe: Bellamy 1983, zitiert wird als R.
29 Biesterfeld 1983, S. 296.
30 Kirchenheim 1892, S. 259.

wusstsein gebracht, dass an der gesellschaftlichen Organisation, dass in der Organisation der Arbeit ›etwas‹ zu bessern sein müsse. Dieses Bewusstsein fand seinen Niederschlag in Bellamys Roman.«[31] Zetkin interpretierte Bellamys Buch als Ausdruck des damaligen Zeitgeistes, d. h. als konkrete Antwort auf aktuelle Probleme. Die große Resonanz in Deutschland könne durch das Sozialistengesetz erklärt werden, durch die sozialistischen Züge des Werkes. Gleichwohl aber habe Bellamy keinen dogmatischen marxistischen Text geschrieben. Auch bei dieser Diagnose ist Zetkin zuzustimmen, allerdings nicht in ihrem Bedauern über den angeblichen »Verlust«. »Bellamys Roman ist getragen von der Auffassung, dass die Gesellschaft an ihrer wirtschaftlichen Grundlage reformiert werden müsse durch die Organisation jeder Art Arbeit in einem Heere aller wirtschaftlich dienstpflichtigen Bürger. ... Er erweist sich damit als Utopist, als sozialer Erfinder und Entdecker, der die soziale Neuordnung in seinem Kopfe vorausschaffen will. Er ist also kein wissenschaftlicher Sozialist, der ›mittels seines Kopfes‹ in der Gesellschaft selbst die Kräfte und Gesetze bloßzulegen und zu verstehen strebt, die unabwendbar zu höheren Formen der Gesellschaft führen. Wohl sieht er die Tendenzen am Werk, die in der kapitalistischen Wirtschaft selbst die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Sozialisierung der Gütererzeugung und Güterverteilung vorbereiten. Allein er ahnt nicht die menschliche Macht, die erkennend und wollend diese Tendenzen zum Siege tragen muss. Die Umwandlung der Gesellschaft ist nach ihm das Werk einer ›Nationalistenpartei‹, zusammengesetzt aus den Denkenden und Wohlmeinenden aller sozialen Schichten, sie ist nicht die Schöpfung des revolutionären Proletariats. Nicht nur die mangelnde geschichtliche Schulung Bellamys ist es, die sich in dieser Meinung spiegelt, auch die Zersplitterung und Schwäche, die politische Rückständigkeit des amerikanischen Proletariats jener Zeit, wie der Ansätze zu seiner sozialistischen Erweckung und Sammlung.«[32] Klara Zetkin ist entsetzt. Da kommt so ein Amerikaner und erzählt von einer glücklichen sozialistischen Gesellschaft, bei deren Gründung alle an einem Strang zogen, an der die ehemaligen Ausbeuter beteiligt sind, an der nicht das Blut der kapitalistischen Expropriateure und ihrer Schergen klebt. In ihrem kurzen Text entlädt sich noch einmal die ganze moralische Abgründigkeit des Marxismus und zugleich die Notwendigkeit, den Sozialismus von dieser, wie es Gustav Landauer formulieren wird, »Pest unseres Zeitalters« zu befreien. Im Schatten der Kritik ist Bellamys Position bereits umrissen: Sozialismus, Gleichheit, Freiheit, Selbstverwirklichung, Solidarität werden von ihm bejaht und gleichzeitig gegen die marxistische Revolutionsstrategie gewendet – die Gleichheit beginnt beim Aufbau der Zukunft. Es ist daher für uns von besonderem Interesse, zu

31 Zetkin 1983, S. 290.
32 Zetkin 1983, S. 291.

sehen, an welchen Stellen Bellamy mit dem Marxismus brach, wie seine Version der sozialistischen Zukunft aussah.

Bellamys Utopie ist im Spannungsgefüge von positiv-fortschrittlichem Denken und dystopischer Warnung zu verorten. Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass sein Ansatz auch eine der letzten rein eutopischen Konzeptionen darstellt, die auf Grund ihres expliziten Setzens auf die permanente Industrialisierung und den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt zahlreiche Gegenschriften erzeugte, die nicht nur aus dem konservativen Lager kamen, sondern auch von marxistischer Seite sowie, was wichtiger ist, von anarchistischen und / oder individuellen Standpunkten vorgetragen wurden. »Bellamy datiert das Vorwort seiner Utopie auf den 26. Dezember 2000. Er errichtet die Fiktion, er gehöre zum Fachbereich Geschichte der Bostoner Shawmut-Universität, und wende sich an das Publikum des Jahres 2000, um diesem die politischen Entwicklungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorzuführen. Dies geschieht mit Hilfe der Lebenserinnerungen des Herrn Julian West, dem er im folgenden das Wort erteilt. West berichtet von den Zuständen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, dem er entstammt, aus dem er aber auf wunderbare Weise, nämlich durch einen tiefen Schlaf, der am 30. Mai 1887 begann, in die Zukunft versetzt worden ist. West hat sich eine unterirdische Klause bauen lassen, die ihn vor dem Großstadtlärm schützt. Als er sich wieder einmal dorthin zurückzieht, hat er den verflossenen Tag mit der Familie seiner Braut Edith Bartlett verlebt. Gesprächsthema war die gärende politische Situation der Zeit, zu der er und die Familie Bartlett eine konservativ-bürgerliche Position beziehen. Seine weiteren Erlebnisse folgen wie der Traum auf einen ›Tagesrest‹. Als West im Jahre 2000 erwacht, findet er sich in der Familie eines Arztes, Dr. Leete, wieder, der ihn behutsam mit seinem Geschick vertraut macht und ihn nach und nach über die neue Welt informiert.«[33] West hat, dies kann man sagen, bei seinem Tiefschlaf erstaunliches Glück gehabt. So erwacht er im Haus von Dr. Leete, der ihn erst einmal mit guten Zigarren und Wein begrüßt. Dessen Tochter wiederum ist mit der ehemaligen Verlobten Wests verwandt und verliebt sich prompt in unseren Zeitreisenden. Dieser wird auch seiner ursprünglichen Aristokratie insofern nicht beraubt, als er natürlich nicht arbeiten gehen muss, sondern in das Bostoner Geschichtsinstitut eingegliedert wird. Ansonsten vergeudet man nicht viel Zeit, sondern beginnt gleich am ersten Tag mit wirtschaftlich-ökonomischen Gesprächen über Utopia. Kurz: Bei Bellamys Roman haben wir es ganz sicher nicht mit einem herausragenden Beitrag zur Romankunst um 1900 zu tun. Gleichwohl verdient der Inhalt wegen der bereits angesprochenen Gründe eine Behandlung im Zusammenhang der vorliegenden Analyse.

33 Biesterfeld 1983, S. 298.

Der utopische Staat der Zukunft wird von Bellamy aus den Trends seiner Gegenwart abgeleitet. Dabei geht er von einer Kritik der sozialen Schieflage dieser Epoche aus. Einerseits habe der zivilisatorische und technisch-industrielle Fortschritt immer neue Reichtümer erschlossen. Anderseits aber korrespondiere diesem ständigen Mehr eine soziale Ausdifferenzierung in Arm und Reich, in Begünstigte und Chancenlose, die nicht rational erklärbar sei. »Wie kam es denn, antwortete Dr. Leete, dass Ihre Arbeiter mehr zu produzieren imstande waren, als eine gleiche Anzahl von Wilden hätten schaffen können? Geschah es nicht ganz allein darum, weil sie die Kenntnisse und Errungenschaften vergangener Geschlechter geerbt hatten? Geschah es nicht darum, weil sie den ganzen Mechanismus der Gesellschaft, dessen Herstellung Jahrtausende beansprucht hatte, fertig in die Hand bekommen hatten? Wie gelangten Sie in den Besitz dieser Kenntnisse und dieses Mechanismus, welchem neun Zehntel des Wertes ihres Arbeitsproduktes zu verdanken sind? Sie haben sie geerbt, nicht wahr? Und waren nicht diese anderen, diese unglücklichen und lahmen Brüder, welche Sie ausstießen, ihre gleichberechtigten Miterben? Was taten Sie mit ihrem Anteil? Beraubten Sie dieselben nicht, da Sie diejenigen mit Brotrinden abfertigten, welche das Recht hatten, unter den Erben zu sitzen, und fügten Sie zum Raube nicht noch den Schimpf, indem Sie die Brotrinden Almosen nannten?« (RJ 107ff.) Die amerikanische Gesellschaft am Vorabend der Jahrhundertwende um 1900 wird von Bellamy als zutiefst gespalten verstanden. Mit dieser Einschätzung und auch mit dem alternativen Wirtschaftsprogramm sowie seiner Beibehaltung des starken Staates steht er durchaus auf jenem Boden, den auch der Marxismus als Ankergrund benutzte. Nicht zuletzt, da er die georteten Konflikte für fundamental und nicht reformierbar hält. Es ist erneut Dr. Leete, der die Kritik Bellamys vorträgt: »Und Sie sagen mir, dass selbst damals die Natur der Krisis, welcher die Gesellschaft sich näherte, noch nicht allgemein erkannt worden war? Natürlich schenke ich Ihrer Erklärung vollkommen Glauben. Die eigentümliche Blindheit Ihrer Zeitgenossen gegenüber den Zeichen der Zeit ist eine Erscheinung, welche viele unserer Geschichtsschreiber erörtert haben; aber wenige Tatsachen der Geschichte sind für uns schwerer vorstellbar – so augenscheinlich und unverkennbar sind, wenn wir zurückblicken, die Anzeichen der bevorstehenden Umwandlung, welche doch auch Ihnen vor Augen getreten sein müssen. Es würde mich sehr interessieren, Herr West, wenn Sie mir eine bestimmtere Vorstellung von der Anschauung geben würden, welche Sie und Männer Ihres Bildungsgrades hinsichtlich des Zustandes und der Aussichten der Gesellschaft im Jahre 1887 hatten. Es muss Ihnen wenigstens klar gewesen sein, dass die weitverbreiteten wirtschaftlichen und sozialen Unruhen, die ihnen zugrundliegende Unzufriedenheit aller Klassen mit der gesellschaftlichen Ungleichheit und das allgemeine Elend der Menschheit Vorboten irgendwelcher großer Veränderungen waren?« (RJ 38f.) Bellamys zentrale These ist, dass

ein direkter und geschichtsphilosophisch deutbarer Weg aus dem 19. Jahrhundert in den sozialistischen Zukunftsstaat führt. Es war die sogenannte Nationalistenpartei, welche die radikalen Umbrüche einleitete. Dabei, und hier ist Bellamys radikale Verneinung des Marxismus zu erkennen, die ihn gleichzeitig an den utopischen Frühsozialismus zurückbindet, seien diese nicht nur friedlich und ohne Revolutionen erfolgt, sondern darüber hinaus als Zusammenspiel aller Klassen und gesellschaftlichen Faktoren. Das heißt, auch die ehemaligen Expropriateure und Ausbeuter wurden nicht umgebracht, wie etwa bei Lenin, sondern in das neue System als gleichberechtigte Mitglieder überführt. Die Nationalistenpartei erscheint in diesem Sinne als eine Partei aller Interessen und Wünsche, kurz: als Ausdruck des Willens der Nation. Damit steht sie den Ansprüchen des organisierten Proletariats gegenüber. »Die Arbeiterparteien als solche hätten nie etwas Großes und Dauerndes schaffen können. Für Zwecke von nationaler Bedeutung war ihre Basis, als einer bloßen Klassenorganisation, zu eng. Erst als man erkannte, dass eine Neuordnung des industriellen und sozialen Systems auf einer höheren ethischen Grundlage und zum Zwecke erfolgreicher Schaffung von Wohlstand im Interesse nicht nur einer, sondern aller Klassen liege, der Reichen und der Armen, der Gebildeten und der Ungebildeten, der Alten und der Jungen, der Schwachen und Starken, der Männer und der Frauen – erst da eröffnete sich die Aussicht, dass sie verwirklicht werden würde.« (RJ 203f.) Auch wenn Bellamy am Institut des starken und repressiven Staates festhielt, so muss doch diese anti-marxistische Stoßrichtung seiner Imagination beachtet werden. Der Marxismus erhielt ein menschliches, da sozialistisches und solidarisches, alle gleichberechtigt umfassendes Gegenüber.

In Bellamys Roman findet sich als Einschub die kleinere Erzählung *Predigt des Herrn Barton*. Hier hat er seine Argumentation noch einmal zusammengefasst, so dass wir gut daran tun, über die Durchleuchtung dieser Passagen etwas tiefer in den Roman einzutauchen. Zentral ist, dass er die Probleme des 19. Jahrhunderts in die anthropologische Dimension verlagerte. »Meine Freunde, wenn Sie Menschen wieder als die wilden Tiere sehen wollen, die sie im 19. Jahrhundert zu sein schienen, so brauchen Sie nichts weiter zu tun, als das alte soziale und industrielle System wieder einzuführen, welches sie lehrte, in ihren Mitmenschen ihre natürliche Beute zu sehen und ihren Gewinn im Verluste anderer zu finden.« (RJ 222) Mit diesen Sätzen rüttelte Bellamy an der Grundprämisse der kapitalistischen Theoriebildung sowie Praxis: Dass die freie und ungehemmte Entfaltung der menschlichen Leidenschaften ohne moralische Korrektive oder solidarische Schranken im Rahmen einer das Kapital begünstigenden Marktgesellschaft den Fortschritt verbürge. Diese Entfaltung ist von der sozialistischen Selbstverwirklichung zu unterscheiden. So wirken beide auf die Anthropologie zurück: Während der Mensch im Kapitalismus allerdings entarte und zu des Menschen Wolf werde, wie Thomas Hob-

bes bereits 1651 in seinem *Leviathan* feststellte, so »veredle« er sich in solidarisch ausgerichteten Gemeinwesen, die ihre Legitimation aus der Beseitigung der Ungleichheiten ziehen. Jene Schriften, in denen die theoretischen Grundlagen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften gelegt wurden – von Niccolo Machiavelli über Thomas Hobbes und Baruch de Spinoza bis hin zu Bernard Mandeville und Daniel Defoe – , gingen davon aus, dass die Konflikte der Gemeinwesen der eigentliche Motor der Entwicklung seien. Doch sozialistische Theoretiker wiesen diese Vermutung glaubhaft und überzeugend zurück. Wer nach Florenz, Amsterdam, Manchester oder neuerdings wieder nach Berlin schaut, dem fällt sehr schnell auf, dass es immer wieder Punkte gibt, an denen die negativen Folgeerscheinungen die positiven Implikationen bei weitem übertreffen. Der Kapitalismus grenzt aus – dabei ist es egal, ob es sich um ein oder um neunzig Prozent der Bevölkerung handelt. »Es ist nicht so schwer, die Verzweiflung zu begreifen, mit welcher Männer und Frauen, die unter anderen Bedingungen voll Wohlwollen und Treue gewesen wären, in dem Haschen nach Geld einander schlugen und zerfleischten, wenn wir uns vergegenwärtigen, was es hieß, zu entbehren, was die Armut in jener Zeit war. Für den Körper bedeutete sie Hunger und Durst, Qualen durch Hitze und Kälte, in der Krankheit Vernachlässigung, für den Gesunden unablässige Arbeit; für die moralische Natur bedeutete sie Unterdrückung, Verachtung und das duldende Ertragen schlechter Behandlung, rohen Umgang von Jugend auf und den Verlust der kindlichen Unschuld, der weiblichen Anmut, der männlichen Würde; für den Geist bedeutete sie den Tod der Unwissenheit, die Erstarrung aller der Fähigkeiten, die uns von den Tieren unterscheiden, die Erniedrigung des Lebens zu einem Kreislauf körperlicher Vorgänge.« (RJ 223f.) Das Sein, so können wir Bellamy interpretieren, bestimmt das Bewusstsein. Der Mensch, ursprünglich weder gut noch böse, aber auf das Gute, d. h. das gemeinsame Wohl aller hin angelegt, werde durch den Kapitalismus depraviert und erniedrigt, kurz: seiner Menschlichkeit beraubt. Die alten Systeme hätten auf die a-sozialen Eigenschaften des Individuums gesetzt, anstatt seine solidarischen Kompetenzen des Miteinander, der gegenseitigen Hilfe (Kropotkin) zu erhöhen. »Es war die aufrichtige Überzeugung selbst der Besten jener Epoche, dass die einzigen dauerhaften Elemente in der menschlichen Natur, auf welche ein soziales System sicher gegründet werden könne, deren schlechteste Neigungen seien. Man hatte sie gelehrt und sie glaubten, dass Habgier und Selbstsucht alles sei, was die Menschen zusammenhalte, und dass alle menschlichen Vereinigungen sich auflösen würden, wenn man irgend etwas täte, die Schärfe dieser Motive abzustumpfen oder ihre Wirksamkeit einzuschränken. Mit einem Worte, sie glaubten – selbst diejenigen, welche anders zu glauben sich sehnten – das gerade Gegenteil von dem, was uns als selbstverständlich erscheint; das heißt, sie glaubten, dass die antisozialen Eigenschaften der Menschen und nicht ihre sozialen Eigenschaften das-

jenige seien, was die bindende Kraft der Gesellschaft liefere. Es erschien ihnen vernünftig, dass die Menschen einzig aus dem Grunde zusammenlebten, um einander zu übervorteilen und zu unterdrücken und übervorteilt und unterdrückt zu werden, und dass, während eine Gesellschaft, die diesen Bestrebungen freien Spielraum gewährte, bestehen könne, eine solche, die auf die Idee des Zusammenwirkens zum Nutzen aller sich gründete, wenig Aussicht auf Bestand habe.« (RJ 226f.) Es ist deutlich, worauf diese Argumentationsstruktur Bellamys zielt. Ihm ging es nicht um einzelne Reformen. Nur eine grundlegende Umwälzung der Verhältnisse könne jene Änderungen bewirken, die in letzter Konsequenz auf den Menschen selbst zurückwirken – ihn bessern, sittlich und moralisch heben, aus der kalten Logik des Kapitalismus befreien. Das individuelle und gleichzeitig vernichtende Denken sei durch kollektiv-solidarische Strukturen zu ersetzen: »Sie kennen die Geschichte jener letzten, größten und unblutigsten aller Revolutionen. Im Zeitraum eines Menschenalters brachen die Menschen mit den sozialen Traditionen und Sitten der Barbaren und nahmen eine Gesellschaftsordnung an, die vernünftiger und menschlicher Wesen würdiger war. Sie gaben die räuberischen Gewohnheiten auf, wirkten einträchtig zusammen und fanden in der Verbrüderung auf einmal die Wissenschaft, reich und glücklich zu werden. ... Armut und Knechtschaft waren für die große Masse der Menschheit das Resultat des Versuches gewesen, das Problem des Lebensunterhalts vom Standpunkt des Individualismus aus zu lösen: aber kaum war die Nation der einzige Kapitalist und Unternehmer geworden, so trat nicht allein der Überfluss an die Stelle des Mangels, sondern auch die letzte Spur der Leibeigenschaft verschwand von der Erde. Die so oft vergeblich bekämpfte Sklaverei war endlich getötet. Die Mittel des Unterhalts wurden nicht mehr wie ein Almosen den Arbeitern, von den Reichen den Armen gespendet, sondern aus dem gemeinsamen Vorrate wie unter Kindern an des Vaters Tische verteilt. Es war unmöglich geworden, dass noch ferner ein Mensch seinen Mitmenschen als Werkzeug seines eigenen Vorteils brauchte. Dessen Achtung war die einzige Art des Gewinns, den er hinfort aus ihm ziehen konnte. In den Beziehungen der Menschen zueinander gab es weder Anmaßung mehr noch Unterwürfigkeit. Zum erstenmal seit der Schöpfung stand der Mensch aufrecht vor Gott.« (RJ 229f.) Die Veränderungen der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Gegebenheiten erbringe eine Neubestimmung des Menschen. Jetzt, erst jetzt, stehe er Gott als seinem Ebenbilde gegenüber, gleichberechtigt, selbst göttergleich. Doch die Geschichte wäre damit keineswegs zu Ende. Vielmehr komme es nun zu einer permanenten Vervollkommnung der Menschheit. Was man an Vorteilen und neuen Bedingungen sehe, sei erst der Anfang, Auftakt zur Hebung der gesamten Bevölkerung. In diesem Sinne ist kein Zufall, dass Bellamy seinen zukünftigen Staat im Jahre 2000 ansiedelte, zum Zeitpunkt jenes Millenniums, das noch unsere rationale Gegenwart zu manchen Aufregungen und Verwir-

rungen führte, allerdings grundsätzlich ökonomischer Art. »Die im vorigen Jahrhundert vollbrachte Befreiung der Menschheit von der alle Kräfte des Geistes und Körpers in Anspruch nehmenden Sorge um die physische Notdurft kann als eine Art Wiedergeburt betrachtet werden, ohne welche ihre erste Geburt zu einem Dasein, das nur Last war, für immer ungerechtfertigt geblieben wäre, durch welche sie jetzt aber vollständig gerechtfertigt ist. Seitdem ist die Menschheit in eine neue Phase geistiger Entwicklung eingetreten; höhere Fähigkeiten haben sich offenbart, von deren Vorhandensein der menschlichen Natur unsre Vorfahren kaum etwas geahnt hatten. Anstelle der trüben Hoffnungslosigkeit des 19. Jahrhunderts, ihres tiefen Pessimismus hinsichtlich der Zukunft der Menschheit, besteht die beseelende Idee des gegenwärtigen Zeitalters in einer enthusiastischen Erfassung der Gelegenheiten, welche unsere Erdenlaufbahn der unbegrenzten Entwicklung der menschlichen Natur darbietet. Die körperliche, geistige und sittliche Verbesserung der Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht ist als das eine große Ziel erkannt worden, das der höchsten Anstrengungen und Opfer würdig ist. Wir glauben, dass die Menschheit zum erstenmal begonnen hat, Gottes Ideal zu verwirklichen, und jedes kommende Geschlecht jetzt ein Schritt aufwärts sein muss.« (RJ 234f.)

Diese Kritik des 19. Jahrhunderts, die gleichzeitig eine Generalabrechnung mit den Prämissen und Prinzipien kapitalistischen Wirtschaftens ist, verdient höchste Anerkennung, benennt sie doch die Fehlentwicklungen jenes Systems, das noch heute unser Leben in aufdringlicher Weise determiniert. Die Alternative Bellamys ist jedoch keinen Deut besser. Sie besteht in einem riesigen staatlichen Industriemoloch. Alles wurde verstaatlicht, Wirtschaft und Industrie radikal entfesselt. Der Mensch erscheint als Teil des Staates, ist in allen Bedingungen seines Lebens von ihm abhängig. Genau diese Konstellationen waren es, die die Dystopisten in ihren gegenwärtigen Gesellschaften angelegt sahen und vor denen sie warnten. Wir werden uns in diesem Zusammenhang mit dem Roman Jewgeni Samjatins noch auseinandersetzen. Denn Samjatin schilderte, die Russische Revolution vor Augen, dass der Einzelne, das von der Norm abweichende Individuum in einer solchen Gesellschaft, wie sie Bellamy imaginierte, zwangsläufig zum Außenseiter und Fremden werde. Eine Idee, die dann auch von Ursula Kroeber Le Guin wieder aufgegriffen wurde. Bellamy hat einen Entwurf geschaffen, der, gerade weil er sozialistisch und zugleich anti-marxistisch war, die Massen begeisterte. Doch diese Faszination vom Ende des 19. Jahrhunderts ist heute kaum noch zu teilen. Dies heißt aber nicht, dass sie unreflektiert kritisiert werden sollte. Vielmehr wird sie vor dem von uns gezeichnetem historischen Hintergrund voll verständlich. Kritik muss jedoch erlaubt sein: Eigentlich macht Bellamy nichts anderes, als die Lebensweise der herrschenden bourgeoisen Klasse – in Üppigkeit, Völlerei und Muße – auf das ganze Volk auszudehnen, ja, in letzter Konsequenz unter der

Herrschaft eines Weltstaates auf den ganzen Globus. Und dies ist nicht nur eine Kritik aus dem 21. Jahrhundert. Sie kann sich vielmehr auf eine Quelle berufen, die einige Jahre nach Bellamys *Rückblick* erschien. William Morris suchte die Auseinandersetzung mit dem Konzept des amerikanischen Staatssozialismus und schuf mit *News from Nowhere* ein ökologisches und anarchistisches Gegenbild.[34] Dass Morris' Roman tatsächlich als Reaktion auf Bellamys Entwurf zu lesen ist, hat auch Hiltrud Gnüg in ihrer Analyse herausgestellt. »William Morris, heute mehr als Erneuerer des Kunsthandwerks, als Vorläufer der Jugendstilbewegung bekannt, ein Kleinunternehmer, der seinen eigenen kunstgewerblichen Betrieb unterhielt, engagierte sich im politischen Kampf, schuf eine Zelle der ›Democratic Federation‹, gründete schließlich die radikale ›Socialist League‹. In seinem 1890 erschienenen Roman *News from Nowhere* verbindet er seine an Ruskin und den Präraffaeliten orientierten ästhetischen Ideale mit einem sozialistischen Programm, das auf völliger Eigentumslosigkeit basiert. Sein Utopia liest sich, trotz seiner kommunistischen Grundlage, wie eine Antwort auf Bellamys Industrie-Modell. Sein London der Zukunft, das in nichts mehr einer modernen, durch Industrie geprägten Großstadt ähnelt, stellt ein völliges Gegenbild zu Bellamys Großtrust-Boston dar.«[35] Einen wichtigen Punkt teilt Morris freilich mit Bellamy, der gleichzeitig ein innovatives Moment der Utopieproduktion um 1900 darstellt. Der Besucher Utopias identifiziert sich mit dem vorgefundenen utopischen Ort. Bereits kurz nach 1700 hatte der französische Reisende und Offizier Baron de La Hontan dieses Verfahren angewendet, das die Gegenwartskritik des Autors zusätzlich abzusichern vermag. Bei Morris kommt es, paradigmatisch gebrochen, zu seinem entscheidenden Ausdruck. Der Politikwissenschaftler Richard Saage schrieb in diesem Zusammenhang: »Anfangs hat der ›Gast‹ mit seinem von der viktorianischen Epoche geprägten Wertesystem Probleme, sich mit den Utopiern zu verständigen. Doch dann trifft er auf den alten Hammond, der dem Fremden die utopische Welt erklärt. Ihm gelingt es, bei seinem Gast Verständnis für die fremde Lebensweise und ihre gesellschaftlichen Institutionen zu wecken, weil er selber die Zivilisation der viktorianischen Epoche aufgrund seiner historischen Studien kennt. Auf diese Weise macht der Roman den Leser in Gestalt eines Dialogs mit dem ganzen Szenario des utopischen Entwurfs vertraut, wie wir es seit Morus kennen: Die Zeitkritik wird ebenso wenig ausgespart wie das wirtschaftliche und politische System dieses idealen Gemeinwesens.«[36] Doch darf diese eine Übereinstimmung nicht darüber hinwegtäuschen, dass Morris' Roman das Gegenbild zu Bellamys Superstaat zeichnet. Denn der utopische Raum ist bei ihm nicht nur landwirtschaftlich

34 Verwendet wird die von Wilhelm Liebknecht herausgegebene 2. Auflage: Morris 1914, zitiert wird als NN.

35 Gnüg 1999, S. 159.

36 Saage 2002, S. 162f.

geprägt und setzt auf die volle Entfaltung jedes einzelnen Individuums. Darüber hinaus herrscht ein ökologisches Gleichgewicht, dass den auf industriellen Fortschritt beruhenden Ansatz Bellamys konterkariert. Und auch die amerikanische Version des politischen Zentralismus als gesteigerte Fortschreibung der Fehlentwicklungen des 19. Jahrhunderts lehnte Morris ab. Sein Utopia ist fast schon als anarchistisch zu bezeichnen, zumindest in dem Sinne, als es auf direkte Herrschaftsausübung von »oben« verzichtet. »Im Gegensatz zu Cabets und Bellamys Entwürfen der Großstadtplanung und staatlichen Reglementierung scheint bei Morris der Staat als Ordnungsinstanz abgeschafft: Jeder Neu-Engländer liebt die Arbeit und produziert freiwillig zum Nutzen der Gesellschaft und zu seinem eigenen Lustgewinn, und jeder bedient sich nach Wunsch und Bedürfnis der kostenlosen, allen gehörenden Güter. Doch wie allerdings in einem solchen kommunistischen Gemeinwesen ohne Bedarfsberechnung, staatliche Planung und Regulierung eine allgemeine, ausgewogene Güterproduktion gewährleistet sei, eine Satire auf viktorianische Verhältnisse, bleibt in diesem Entwurf völlig ausgespart.«[37] Die Kritik Gnügs ist zwar zurückzuweisen, da sie davon ausgeht, dass ein utopischer Roman seine Verwirklichung mitdenken müsse oder gar an seinem Funktionieren in der Realität zu messen sei, verweist aber dennoch auf wichtige Tendenzen. Denn in der Tat antizipierte Morris zentrale Problemlagen der Postmoderne. So sah er den Motor seiner Utopie, der in letzter Konsequenz auch die weitere Offenheit der Geschichte verbürgt, in der freien Entfaltung der Individuen sowie der Hinwendung zu einer genossenschaftlich-familiären handwerklichen Produktion, die die anonymisierte industrielle Produktion mit allen ihren negativen Folgen aufheben soll. Er schrieb: »Das aber mögen Sie wissen, dass unsere gegenwärtigen Geschlechter kräftig und gesund sind und sich das Leben nicht schwer machen. Wir bringen unser Leben in vernünftigem Kampfe mit der Natur zu, bilden nicht nur eine, sondern alle Seiten unseres Wesens aus und nehmen mit innigstem, lebendigstem Vergnügen Anteil an dem gesamten Leben der Welt. So gilt es als Ehrenpunkt bei uns, dass der einzelne sich nicht als Weltmittelpunkt betrachtet, dass wir nicht glauben, die Welt gehe unter, wenn einem etwas fehlt. Und wir halten es deshalb für töricht und sogar für verbrecherisch, diese Gefühlssachen und Empfindeleien zu übertreiben. So wenig wir unsere körperlichen Schmerzen zu hegen und zu pflegen suchen, ebenso wenig sind wir geneigt, unsere Gefühlsschmerzen über ihr Maß auszudehnen, und wir erkennen an, dass es außer dem Hofmachen und Liebesspiel auch noch andere Vergnügungen gibt. Zudem müssen Sie bedenken, dass wir langlebig sind, und dass infolge dessen die Schönheit bei Mann und Weib nicht so flüchtig ist als zur Zeit, da selbstgeschaffene Leiden und Krankheiten uns niederdrückten.« (NN 53f.) Morris‘ Utopia steht in der Tradition der Aufklärung,

37 Gnüg 1999, S. 163.

suchte er doch den Ausgleich zwischen Leidenschaften und Vernunft. Keines dürfte dem anderen dogmatisch vorgeordnet werden. Weder die absolute und durchrationalisierte, alles erfassende und planende Macht der Vernunft – paradigmatisch entwickelt in Bellamys *Rückblick* – , noch die reine Anarchie oder Liebesinsel der Seeligen soll aufgewertet werden. Vielmehr gehe es darum, beide gegeneinander abzuwägen und so in einer Symbiose zu verschmelzen. Dadurch könne dann, dies ist der Hauptaspekt des Buches, die kapitalistische Entfremdung aufgehoben werden. Zur Absicherung dieser These beruft sich Morris auf Charles Fourier und dessen Liebeswelt des Phalanstère. Fourier war davon ausgegangen, dass erst die Freisetzung aller Energien, Leidenschaften und sinnlich-sexuellen Potenzen der Menschen den eigentlichen Fortschritt der gesamten Gattung erbringen könnte. Durch diese Entkettung der inneren Triebe komme es dann zu einer Neudefinition des Arbeitsbegriffes, da dieser seines bisherigen ökonomischen Kerns entkleidet werde. Die Arbeit, und damit sind wir wieder bei Morris, werde zum Spiel. Er schrieb: »Weil alle Arbeit jetzt anziehend ist. Dies kommt entweder von der Hoffnung auf Gewinn an Ehre und Wohlbefinden, mit welcher die Arbeit verrichtet wird und welche angenehme Empfindungen erweckt, selbst wenn die augenblickliche Arbeit nicht angenehm sein sollte; oder es hat seien Grund darin, dass die Arbeit zu einer angenehmen Gewohnheit wurde, wie zum Beispiel in dem Falle der sogenannten mechanischen Arbeit; und schließlich liegt das Vergnügen (und der größte Teil unserer Arbeit gehört hierher) in der Arbeit selbst, weil unsere Arbeit Kunst, bewusste, echte Kunst ist und von Künstlern verrichtet wird.« (NN 77) Eine solche Änderung aber wirke auf alle Teilbereiche menschlichen Seins zurück. Darüber hinaus hat Morris seinen Roman gegen einen weiteren möglichen Einwand abgegrenzt. Denn er sah als erster Utopist die Gefahr der öffentlichen Meinung, d. h. er erkannte, dass diese als Ersatz für die Gerichtsbarkeit ebenfalls despotische, alles Individuelle konsumierende Formen annehmen könnte. »Die Folge unserer gesellschaftlichen Einrichtungen ist, dass die Ungeheuerlichkeit käuflicher Wollust bei uns nicht mehr möglich, dass auch das Bedürfnis danach nicht vorhanden ist. Missverstehen Sie mich nicht. Es schien Sie nicht angenehm zu berühren, dass keine Gerichtshöfe mehr die Verträge der Leidenschaft oder Empfindung erzwingen, aber so sonderbar ist der Mensch beschaffen, dass es Sie vielleicht unangenehm berührt, wenn ich Ihnen sage, dass an die Stelle solcher Gerichtshöfe auch kein Gesetzbuch der öffentlichen Meinung getreten ist, die vielleicht ebenso tyrannisch und unvernünftig spricht wie jene Gerichtshöfe. Damit will ich nicht sagen, dass ein Nachbar das Verhalten des anderen nicht zuweilen kritisiert; aber was ich sagen will, ist: man richtet nicht mehr nach einem unwandelbaren System vereinbarter Regeln, kein Prokrustesbrett streckt oder kürzt den Geist und das Leben der Menschen, keine heuchlerische Achterklärung besteht, welche die Menschen aussprechen müssen, weil sie

entweder unter der Herrschaft gedankenloser Vorurteile sich befinden oder selbst in Bann getan zu werden fürchten. Nun, sind Sie jetzt sittlich empört?« (NN 54f.) Es verdeutlicht sich, dass auch Morris' Entwurf mit der Idee eines Neuen Menschen steht und fällt. In diesem Sinne ist es kaum überraschend, dass er sich hier voll in der Tradition des utopischen Denkens befindet. Allerdings dachte er diesen Prozess eher von den Umständen her, d. h. der Neue Mensch ist bei ihm nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis der Konstituierung des utopischen Raumes. »Ich kenne einen Mann, der eine große Sammlung von Porträts nach Photographien aus dem 19. Jahrhundert besitzt; wenn man diese Bilder mit den Durchschnittsgesichtern unserer Zeit vergleicht, so fällt das Ergebnis ohne Zweifel zu unseren Gunsten aus. Und es gibt Leute, die einen unmittelbaren Zusammenhang dieser Zunahme an Schönheit mit unserer Freiheit und Vernünftigkeit in geschlechtlichen Angelegenheiten zu entdecken glauben. Sie sind der Ansicht, dass ein der natürlichen und gesunden Liebe zwischen Mann und Frau entsprossenes Kind, selbst für den Fall, dass diese Liebe flüchtiger Natur ist, nach jeder Richtung hin und besonders auch im Punkt der körperlichen Schönheit besser ausgestattet ist als der Sprössling des ehrbaren Schacherehebetts der Reichen oder der stumpfsinnigen Vermischung der Lasttiere des früheren Systems.« (NN 58)

Die von Morris imaginierte Zukunft ist friedlich, naturverbunden, solidarisch organisiert, kurz: Sie ist ein Glückszustand, der alle gleichberechtigt umfasst. Der Weg dorthin sei allerdings katastrophal und blutig gewesen. Eine der wichtigsten Modifikationen, die Morris am utopischen Denken des 19. Jahrhunderts vornahm, ist darin zu sehen, dass er nicht davon ausging, dass die radikalen Veränderungen im Rahmen der bestehenden Systeme erreicht werden könnten. Vielmehr seien dem eutopischen Glückszustand Bürgerkriege und mörderische Schlachten vorangegangen, auf deren Schilderung er den Hauptteil seines Buches verwendete. Wer sich mit den Zuständen der vergangenen Zeit beschäftige, der müsse erkennen, dass alle dort angelegten Entwicklungen friedliche Umwälzungen unmöglich machten. »Friedlich? Welcher Friede war unter den wirrköpfigen, unaufgeklärten Teufeln des 19. Jahrhunderts möglich? Es war Krieg von Anfang an bis zu Ende, bitterer, grimmiger Krieg, bis Hoffnung und Lust ihm ein Ziel setzten.« (NN 86) Es ist dem Utopieforscher Richard Saage, aus dessen Werk wir bereits zitierten, zuzustimmen, wenn er an dieser Stelle den eigentlichen Kern von Morris' Konzept ausmacht: »Vor allem aber unterscheidet sich die Struktur der Umwälzung selbst gravierend von dem Transformationskonzept der übrigen Utopisten des 19. Jahrhunderts. Von Saint-Simon bis Bellamy waren sie sich darin einig, dass nur gewaltlose Reformen, gegründet auf dem Konsens der ehemals herrschenden Schichten, das einzig angemessene Mittel des utopischen Imperativs seien. Ganz anders Morris. Vehement lehnte er die reformistische, auf Gewaltlosigkeit und Legitimität setzende Strategie in seinem

Roman ab.«[38] In der Tat ging Morris davon aus, dass allein durch blutige Konfrontationen der ganze Schutt und Ballast seiner Gegenwart wegzuräumen sei, d. h. auf diese Weise eine Art Tabula Rasa geschaffen werden könnte. Reformen schloss er explizit aus. So kommentieren die Bewohner Utopias die Reformversuche des 19. Jahrhunderts mit folgenden Worten: »Obgleich sie wussten, dass das einzige vernünftige Ziel derer, welche die Welt verbessern wollten, ein Zustand der Gleichheit sei, so brachten sie es in ihrer Ungeduld und Verzweiflung doch fertig, sich selbst zu überreden, wenn sie durch allerhand Pfiffe und Kniffe die Produktionsweise und die Gesetze über das Eigentum so umändern könnten, dass die Sklaverei der ›unteren Klassen‹ (dieses entsetzliche Wort war im Schwang) etwas gebessert würde, dass diese sich der Maschinerie allmählich anpassen und sie mehr und mehr zur Besserung ihrer Lage benutzen könnten, bis die ›unteren Klassen‹ praktisch die Gleichheit erlangt hätten, weil die Reichen dann gezwungen wären, den Armen so viel zu geben, dass dieselben erträglich leben könnten, und weil infolge dessen die Lebenslage der Reichen nicht länger besonderen Wert hätte und so der Klassenunterschied nach und nach von selbst verschwände.« (NN 87) Doch die Fehler einer solchen Strategie lägen sichtlich auf der Hand. Es käme nämlich gerade nicht zu einer Gleichheit aller, sondern zu neuen und noch tiefer greifenden Ausdifferenzierungsprozessen. »Ein gewisser Teil der Arbeiterklasse hätte seine Lebenslage so verbessert, dass diese sich der Lage der wohlhabenden Mittelklasse genähert hätte; unter den glücklichen Arbeitern hätte dann aber eine große Klasse der denkbar elendsten Sklaven gestanden, deren Sklaverei hoffnungsloser gewesen wäre als die alte Lohnsklaverei.« (NN 87f.) Auch eine staatssozialistische Gesellschaft, ein starker industrieller und sozialistischer Leviathan erbringe keine Abhilfe. Morris wies Bellamys Entwurf an diesem Punkt eindeutig zurück. Eine solche Strategie sei nicht geeignet, radikale Änderungen zu erbringen und der notwendigen Gleichheit Vorschub zu leisten. Bei Morris ist in diesem Sinne der Staatssozialismus kaum mehr als eine überflüssige Durchgangsstation zu den eigentlichen Kämpfen der revolutionären Umstrukturierungen. »Zu jener Zeit wurde den Arbeitern unter dem Namen Staatssozialismus eine Art Hilfe zuteilt. Aber die Maschine arbeitete nicht glatt, bei jeder Umdrehung wurde sie von den Kapitalisten angehalten, was nicht zu verwundern war, denn sie hatte ja den Zweck, das Handels- und Schachersystem, von dem ich Ihnen gesprochen, mehr und mehr abzuschaffen, ohne das etwas wirklich Brauchbares an dessen Stelle gesetzt wurde. So entstand zunehmende Verwirrung, das Elend der Arbeiterklasse wurde immer größer und infolgedessen auch die Unzufriedenheit. Lange Zeit ging es in dieser Weise fort. Die Macht der oberen Klassen hatte sich verringert in dem Maße, wie sich ihre Herrschaft über den Reichtum verringert hatte, und sie konnten die Dinge nicht mehr, wie sie früher gewohnt waren, von oben herab

38 Saage 2002, S. 180.

behandeln. Bis zu diesem Punkte waren die Staatssozialisten durch den Erfolg gerechtfertigt. Auf der anderen Seite war die Arbeiterklasse schlecht organisiert und wurde tatsächlich immer ärmer trotz der Vorteile, die sie tatsächlich in der Länge der Zeit ihren Herren abgenötigt hatte. So hing alles in der Schwebe. Die Herren konnten ihre Sklaven nicht in die völlige Unterwerfung zurückbringen, obgleich sie einige Aufstände mit Leichtigkeit niederschlugen. Die Arbeiter zwangen ihre Herren, ihnen wirkliche oder eingebildete Verbesserungen ihrer Lage zu gewähren, aber die Freiheit konnten sie nicht erzwingen.« (NN 88) Alle Rezepte der Gegenwart, so Morris, seien nicht geeignet, die tatsächliche Gleichheit zu erbringen. Damit finden sich bei ihm schon jene Gedankengänge vorgeprägt, die dann einige Jahrzehnte später von so unterschiedlichen Denkern wie Max Adler, Herbert Marcuse oder Ursula Kroeber Le Guin weiter ausdifferenziert oder aktualisiert wurden. Morris, damit schließen wir uns noch einmal dem Urteil Richard Saages an, bündelte die verschiedenen politischen Szenarien seiner Zeit in einem Entwurf zusammen, der diesen mehr oder weniger kritisch gegenüberstand und einen neuen Weg beschritt. »Auch wenn er (Morris, A. H.) zugibt, dass dieser reformistische ›Staatssozialismus‹ immanenter Reformen zur Stärkung der Arbeiterschaft und zur Schwächung des Unternehmerlagers beigetragen habe, ist dessen Gradualismus Morris zufolge doch viel zu stark dem Kapitalismus verhaftet gewesen, um zum Erfolg zu führen. ... Ein reformistischer Weg, den die Sozialdemokraten in Deutschland und Österreich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert beschritten, war für ihn ebenso wenig ein Thema wie die Vorstellung, dass mit dem bloß ökonomischen und politischen Machtwechsel der Sozialismus bereits vollendet sei. Es gab schon zu Morris' eigener Epoche berechtigte Zweifel, ob diese Transformationsperspektive dem komplexen Kräfteverhältnis entwickelter Industrienationen überhaupt gerecht werden kann. Unbestritten ist jedoch, dass seine Utopie eines demokratischen Sozialismus geeignet erscheint, ihm zurückzugeben, was er unter dem Einfluss eines ökonomisch argumentierenden Marxismus verloren hat: seine Sinnlichkeit, seine Schönheit, sein Glücksverlangen und den konsequenten Abbau gesellschaftlich überflüssig gewordener Herrschaft.«[39]

In diesem Sinne ist es sicherlich nicht verfehlt, wenn wir Morris als einen der wichtigen Vordenker der sozialistischen Ideen der Postmoderne interpretieren. Er schuf mit seinem Entwurf einen überzeugenden, da schlichtweg menschlichen Ansatz des Zusammenlebens auf sozialistischer Basis. Aber auch Bellamys Konstrukt zeigte ein sozialistisches Utopia, das seine Legitimität aus der Kritik an der Gegenwart bezog. Beiden Ansätzen gemeinsam ist ihre dezidierte Auseinandersetzung mit dem Marxismus, den sie in zahlreichen Punkten ablehnen. Auch hier sind viele der vorgetragenen Argumente noch heute zutreffend und nachvollziehbar. Die Zeichen der Zeit standen freilich anders.

39 Saage 2002, S. 181.

Die russische Entwicklung. Wladimir Iljitsch Lenin, Alexander Bogdanow, Jewgeni Samjatin, Alexander Tschajanow, Alexej Tolstoi

1914 begann mit dem Ersten Weltkrieg jene Epoche, in der Imperialismus und Kapitalismus die Karten offen auf den Tisch legten. Die Gewinne in der Rüstungsproduktion weckten die kühnsten Hoffnungen nach mehr. Der Krieg, die eingeläutete europäische Katastrophe, wurde für einige zum Spielfeld ihrer Phantasien, zur Chance unermesslicher Bereicherung. Das Leid der Millionen, von Erich Maria Remarque, Anna Seghers und anderen in den düsteren Farben der Materialschlachten beschrieben, schlug um in die Wut gegen jene Kräfte, die diese Katastrophe herbeigeführt, herbeigesehnt hatten – die europäischen Regierungen und Königshäuser, die kapitalistischen Kreise, die arbeitshungrigen Militärs, der bürgerliche Mittelstand. Die Hoffnung keimte, als sich nach Kriegsende demokratische Strukturen durchsetzten, Räte entstanden, Menschenrechte kodifiziert wurden. Für eine kurze Zeitspanne schien es, als ob Europa zur Ruhe gekommen, vielleicht sogar auf dem Weg in eine glückliche Zukunft sei. Und der Blick der europäischen Staaten ruhte nicht nur auf den eigenen Entwicklungen, er zeigte vielmehr nach Osten, wo sich mit Russland seit 1917 die Welt des 20. Jahrhunderts veränderte. Michael Schneider, profunder Kenner der russischen Verhältnisse, schrieb: »Nach drei Kriegswintern war die Wirtschaft des zaristischen Russlands völlig zerrüttet, die Autorität der Zarendynastie und ihrer Administration untergraben und die Revolution nicht mehr aufzuhalten. Die enormen Kriegsausgaben hatten die Finanzen des Reichs zerstört, das Land ertrank in einer Flut von Papierrubeln, und die russische Industrie, trotz aller Entente-Hilfe, war kaum in der Lage, die Front mit Granaten und Kanonen zu versorgen. Warenknappheit und Transportkrisen brachten über die Großstädte Hunger und Kälte. Die Bauernmassen waren verzweifelt und kriegsmüde, und die Stimmung des Dorfes übertrug sich auf das Millionenaufgebot der Bauern in Uniform, der Armee, die gegen die Deutschen eine Niederlage nach der anderen hatte hinnehmen müssen. Bald gab es kein regierungstreues Regiment mehr. Die breiten Volksmassen, inklusive des Bürgertums, waren zur Revolution entschlossen, um mit dem Zaren auch den Krieg zu beseitigen. Es war klar, dass sich das demokratische Russland mit der überlebten Zarendynastie und den parasitären Feudalklassen auch den ganzen mittelalterlichen Plunder samt der modernisierten Staatssklaverei vom Halse schaffen musste, um den Anschluss an die Moderne zu gewinnen.«[40] Es kam zur Revolution, zur sogenannten Fe-

40 Schneider 1996, S. 115.

bruarrevolution. Doch diese enttäuschte in kürzester Zeit die in sie gesetzten Hoffnungen. Nun stand die Wahl, die einst schon Robespierre, Condorcet und Babeuf in der Französischen Revolution zu treffen hatten: Entweder man trug den Kompromiss und gab sich mit dem Erreichten zufrieden, oder aber man setzte alles auf eine Karte. Die Beschleunigung der Revolution, ihre innere Dynamik, so 1793 Condorcet und drei Jahre später Babeuf, führe zu den nicht eingelösten Idealen. Im Oktober 1917 war es soweit. »Dies war die konkrete historische Situation, in der Lenin und die führenden Bolschewiki den Aufstand planten. Den Aufstand in dieser Situation nicht zu wagen, hätte bedeutet, die spontane revolutionäre Massenbewegung und die Bauernaufstände sich selbst zu überlassen und tatenlos zuzusehen, wie die Kräfte der Reaktion sich verbündeten und die zaristische Camarilla ihre von den meuternden kriegsmüden Matrosen und Soldaten zersetzte Armee reorganisierte, um sie schließlich gegen die streikenden Arbeiter und die revoltierenden Bauern einzusetzen. Den gravierenden Fehler, den die Pariser Kommune gemacht hatte, als sie darauf verzichtete, nach Versailles zu marschieren, bevor Thiers seine Truppen sammeln konnte, sollte Lenin nicht wiederholen. Er erkannte genau den geschichtlichen Moment, da die Bolschewiki die Macht ergreifen konnten – für Frieden, Brot, Land und Freiheit – , ohne Blutvergießen und bei minimalen Verlusten. Schon wenige Tage oder Wochen später wäre es dafür zu spät gewesen.«[41] Zumindest eines ist den Bolschewiki in der Tat zu attestieren: Sie waren zur passenden Zeit am richtigen Ort. Man braucht aber geschichtlich gar nicht bis zu den Moskauer Schauprozessen des Jahres 1936 vorzudringen, oder zu der Zusammenarbeit Stalins mit dem Dritten Reich – in seiner ganzen perfiden Form verwirklicht in den 1940er Ereignissen an der Brücke von Brest-Litowsk – , nur kurze Zeit nach der Revolution zeigten sich die Schattenseiten der Veränderungen: Grausamkeiten, Morde, Unterdrückung, Hungertote etc. Einige Wenige pervertierten die Sehnsüchte und Wünsche von Millionen. Erst dieser klaffende Spalt zwischen den immensen Hoffnungen, die auf die Oktoberrevolution gesetzt wurden, und dem, was tatsächlich geschah, machen den tiefen, sich daran anschließenden Fall verständlich. Wer hoch steigt, fällt tief, sagt das Sprichwort.

Gerade das Wirken und die Schriften Lenins zeigen das ambivalente Verhältnis von Revolution, Utopie und bürgerlichen Werten. In ihrer maßgeblichen *Geschichte der Utopie in Russland* schrieben die beiden Wissenschaftler Leonid Heller und Michel Niqueux in diesem Sinne: »Die Utopie war eine der Antriebskräfte der Revolution, indem sie der Geschichte zu einem Sprung nach vorne verhalf. Die russische Revolution, insbesondere diejenige im Februar 1917, profitierte vom revolutionären und religiösen Millenarismus, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Weil der Marxismus – mit sei-

41 Schneider 1996, S. 124.

ner Betonung der messianischen Berufung des Proletariats (als ausgewählter Klasse) und dem Versprechen, aus dem Reich der Notwendigkeit in dasjenige der Freiheit zu führen – als säkularisiertes Christentum erschien, konnte er so verführerisch wirken. Wie sollte man auch wissen, dass Lenin alle ›konstruktiven Pläne‹ der im Volk gehegten Utopie verwerfen würde, um nur ihr ›destruktives Element‹ beizubehalten (Lenin: *Zwei Utopien*)? Der Mann, den Wells als den ›Träumer im Kreml‹ bezeichnen sollte, war vor allem ein unerbittlicher anti-utopischer Theoretiker, der es als gewiefter Pragmatiker zugleich verstand, den Utopismus für seine Taktik der Machtergreifung zu nutzen.«[42] Eine Annäherung an Russland, an die Revolution und an das utopische Denken dieser Zeit kommt um die Frage nicht herum, wie Lenin zu verorten ist: als reiner Staatstheoretiker, als Verwirklicher eines utopischen Plans, als Utopist oder Terrorist, als machtgieriger Mensch?

1918 veröffentlichte Lenin sein Werk *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*.[43] Darin entwickelte er, aufbauend auf Marx, diesen aber an entscheidenden Stellen modifizierend, ein geschichtsphilosophisches Schema des Weges von der kapitalistischen Gesellschaft über den Sozialismus hin zum kommunistischen Endzustand. Lenin insistierte darauf, dass das Eintreffen des Kommunismus keineswegs sicher sei, sondern der Übergang in diese letzte Gesellschaftsform durchaus Jahrhunderte dauern könnte. Ausgehend von der These des »Absterbens des Staates« führte er aus, dass tatsächlich ein allmähliches Zugrunde gehen gemeint sei, d. h. der Staat bleibe bis zur Verwirklichung des Kommunismus notwendiges Instrument der Herrschaft im Rahmen der »Diktatur des Proletariats« – jene Idee, deren Begriff sich in keinem westeuropäischen Parteiprogramm fand und die damit ein charakteristisches Merkmal der russischen Entwicklung ist. Der von Lenin geschilderte Ablauf muss hier rekonstruiert werden. 1. »In der kapitalistischen Gesellschaft haben wir eine gestutzte, dürftige, falsche Demokratie, eine Demokratie nur für die Reichen, für eine Minderheit.« (SR 551) Entscheidend sei nun, dass sich diese Demokratie nicht weiterentwickeln könne. Vielmehr führe auch ein »Mehr« an Demokratie zur Zuspitzung der Klassengegensätze. »Marx hat dieses Wesen der kapitalistischen Demokratie glänzend erfasst, als er in seiner Analyse der Erfahrungen der Kommune sagte: den Unterdrückten wird in mehreren Jahren einmal gestattet, darüber zu entscheiden, welcher Vertreter der unterdrückenden Klasse sie im Parlament ver- und zertreten soll! Doch von dieser kapitalistischen Demokratie – die unvermeidlich eng ist, die die Armen im Stillen beiseite schiebt und daher durch und durch heuchlerisch und verlogen ist – führt die weitere Entwicklung nicht einfach, geradewegs und glatt, ›zu immer größerer Demokratie‹, wie die liberalen Professoren und kleinbürgerlichen

42 Heller/Niqueux 2003, S. 233.
43 Verwendet wird die Ausgabe: Lenin 1970, zitiert wird als SR.

Opportunisten die Sache darzustellen pflegen. Nein. Die weitere Entwicklung, d. h. die Entwicklung zum Kommunismus, geht über die Diktatur des Proletariats und kann auch gar nicht anders gehen, denn außer dem Proletariat ist niemand imstande, den Widerstand der kapitalistischen Ausbeuter zu brechen, und auf anderem Wege ist er nicht zu brechen.« (SR 549f.) Der Kapitalismus, so Lenin programmatisch, könne sich nicht aus sich selbst heraus reformieren. Auch eine mögliche demokratische Partizipation aller im Rahmen parlamentarischer Systeme bedeute lediglich eine differenziertere Art der Unterdrückung und Ausbeutung, nicht aber deren Aufhebung. Dabei bezog er sich vor allem auf Marx' Kommune-Schrift (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*). Gleichwohl wird aber auch deutlich, dass er Argumente vertrat, die vor allem auf Babeuf verweisen. 2. Der revolutionäre Weg vom Kapitalismus zum Kommunismus vollziehe sich nicht automatisch. Vielmehr sei zuvor eine Stufe zu erklimmen, die mit der »Diktatur des Proletariats« bezeichnet ist. In ihr bleibe der Staat notwendig und auch ein Instrument hierarchisch organisierter Herrschaft. Allerdings unterwerfe nun die zahlenmäßig überlegene Klasse der Proletarier die Minderheit der bisherigen Expropriateure. »Beim Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus ist die Unterdrückung noch notwendig, aber es ist das bereits eine Unterdrückung der Minderheit der Ausbeuter durch die Mehrheit der Ausgebeuteten. Ein besonderer Apparat, eine besondere Maschine zur Unterdrückung, ein ›Staat‹ ist noch notwendig, aber es ist das bereits ein Übergangsstaat, kein Staat im eigentlichen Sinne mehr, denn die Niederhaltung der Minderheit der Ausbeuter durch die Mehrheit der Lohnsklaven von Gestern ist eine so verhältnismäßig leichte, einfache und natürliche Sache, dass sie viel weniger Blut kosten wird als die Unterdrückung von Aufständen der Sklaven, Leibeigenen und Lohnarbeiter, dass sie der Menschheit weit billiger zu stehen kommen wird. Und sie ist vereinbar mit der Ausdehnung der Demokratie auf eine so überwältigende Mehrheit der Bevölkerung, dass die Notwendigkeit einer besonderen Maschine zur Unterdrückung zu schwinden beginnt. Die Ausbeuter sind natürlich nicht imstande, das Volk niederzuhalten ohne eine sehr komplizierte Maschine zur Erfüllung dieser Aufgabe, das Volk aber vermag die Ausbeuter mit einer sehr einfachen ›Maschine‹, ja nahezu ohne ›Maschine‹, ohne einen besonderen Apparat niederzuhalten durch die einfache Organisation der bewaffneten Massen (in der Art der Sowjets der Arbeiter- und Soldatendeputierten, sei vorgreifend bemerkt).« (SR 552) Die zweite Stufe der geschichtsphilosophisch gedeuteten Entwicklung erscheint in diesem Sinne als »erste Phase der kommunistischen Gesellschaft, die gewöhnlich Sozialismus genannt wird«. (SR 556) Es blieben, dies liege in dem Charakter als Übergangsphase, verschiedene Elemente der kapitalistischen Gesellschaft weiter vorhanden, allerdings unter veränderten Vorzeichen. So werde das bürgerliche Recht nicht vollständig abgeschafft, sondern nur in Bezug auf das Privateigentum an Produktionsmit-

teln. Deren Verstaatlichung wiederum führe dazu, dass der Staat als Verteilungsinstanz der Produkte aktiv bleibe. Es müsse die Aufgabe erfüllt werden, noch »ungleichen Individuen für ungleiche (faktisch ungleiche) Arbeitsmengen die gleiche Menge« an Produkten zuzuweisen. (SR 556) 3. Sei die Zurückdrängung und Veränderung des Staates auf diese Weise zwar zum Teil geleistet, so könne er doch erst bei der Erfüllung weiterer Bedingungen vollständig negiert werden. »Erst in der kommunistischen Gesellschaft, wenn der Widerstand der Kapitalisten schon endgültig gebrochen ist, wenn die Kapitalisten verschwunden sind, wenn es keine Klassen (d. h. keinen Unterschied zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Produktionsmitteln) mehr gibt – erst dann ›hört der Staat auf zu bestehen und es kann von Freiheit die Rede sein‹. Erst dann ist eine tatsächlich vollkommene Demokratie, tatsächlich ohne jede Ausnahme, möglich und wird verwirklicht werden. Und erst dann beginnt die Demokratie abzusterben, infolge des einfachen Umstands, dass die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungeheuren Gräueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten und Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich nach und nach gewöhnen werden, die elementaren, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Zwang, ohne Unordnung, ohne den besonderen Zwangsapparat, der sich Staat nennt, einzuhalten.« (SR 550f.) Lenin bestand explizit darauf, dass seine Darstellung bereits bei Marx angelegt sei und auf utopische Schilderung bewusst verzichte.[44] Aber dennoch, so kann behauptet werden, ist die Aufstellung des geschichtsphilosophischen Schemas und die Anwendung auf das konkrete Beispiel der europäischen Entwicklung vor allem ihm zuzuschreiben. Mit seinen Ausführungen durchbrach er das »Bilderverbot« des Marxismus zwar nicht direkt, aber wie in kaum einem anderen »Klassiker des Marxismus« ist in *Staat und Revolution* die kommunistische Phase als »Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit« (Engels) in die utopische Dimension der Ferne gerückt. Dies um so mehr, als ihrer Verwirklichung eine Umgestaltung, ja, »Veredelung« des Menschen vorausgehen müsse. Erst wenn das bisherige und durch den Kapitalismus geprägte Denken komplett verschwunden sei, wenn Regeln des Zusammenlebens so habitualisiert wären, dass sie ohne Zwang zur Anwendung kommen könnten – erst dann sei der Vollzug des letzten und die Geschichte abschließenden Schrittes hin zur kommunistischen Gesellschaft möglich, die damit unter dem Damoklesschwert der veränderten, bzw. erst zu verändernden Anthropologie steht: »Denn wenn alle gelernt haben werden, selbständig die gesellschaftliche Produktion zu leiten, und sie in der Tat leiten werden, wenn sie selbständig die Rechnungsführung

44 Er schreibt: »Ohne sich auf Utopien einzulassen, hat Marx das näher bestimmt, was sich jetzt über diese Zukunft bestimmen lässt, nämlich den Unterschied zwischen der niederen und der höheren Phase (Stufe, Etappe) der kommunistischen Gesellschaft.« Lenin 1970, S. 553.

und die Kontrolle über Müßiggänger, Herrensöhnchen, Gauner und ähnliche ›Hüter der Traditionen des Kapitalismus‹ verwirklichen, dann wird das Umgehen dieser vom ganzen Volk durchgeführten Rechnungsführung und Kontrolle unvermeidlich so ungeheuer schwierig werden, eine so höchst seltene Ausnahme bilden und wahrscheinlich eine so rasche und ernsthafte Bestrafung nach sich ziehen (denn die bewaffneten Arbeiter sind Menschen des praktischen Lebens, keine sentimentalen Intelligenzler und werden kaum mit sich spaßen lassen), dass die Notwendigkeit zur Einhaltung der unkomplizierten Grundregeln für jedes Zusammenleben von Menschen sehr bald zur Gewohnheit werden wird. Dann wird das Tor von der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft zu ihrer höheren Phase und damit auch zum völligen Absterben des Staates weit geöffnet sein.« (SR 564f.)

Hinter dem Pseudonym Bogdanow verbirgt sich der russische Theoretiker, Marxist, Vielschreiber und Revolutionär Aleksander Aleksandrovic Malinovskij. In seiner 1922 erschienenen *Allgemeinen Organisationslehre* bestätigte er die Leninsche Interpretation der Philosophie des Marxismus. Jede Einzelbehandlung von Problemen sei unzureichend, nur eine Zusammenführung aller industrieller und sozialer Organisationsformen könne eine Änderung des Seins herbeiführen. Bezeichnet hat er diesen Wissenschaftszweig als Tektologie. Zur Absicherung seiner Thesen nahm er eine entscheidende Modifikation am Marxismus vor. Denn bei ihm führt nicht die ungleiche Verteilung der Produktionsmittel zum Kapitalismus und damit zum unauflösbaren Antagonismus der Klassen. Vielmehr sei es die bessere Form der Organisation, welche der herrschenden Klasse ihre Machtstellung und deren Ausübung sichere. Daher, so Bogdanow analog zu Lenin, reiche die Überführung der Produktionsmittel in den Besitz der Arbeiterklasse nicht aus. Vielmehr müsse letztere ebenfalls spezifische Organisationsstrukturen herausbilden. Die Argumentation zielt, dies ist deutlich, auf eine zusätzliche Legitimierung der zweiten geschichtsphilosophischen Phase Lenins. Nicht zuletzt dadurch wurde das Werk zu »einem der wichtigsten Bücher der bolschewistischen Proletkultbewegung«.[45] Bogdanow ist aber nicht bei der reinen Apologie des Staatssozialismus stehen geblieben. 1907 veröffentlichte er den utopischen Roman *Der rote Planet*, 1912 folgte seine zweite Utopie *Ingenieur Menni*.[46] Beide auf dem Mars (und teilweise der Erde) handelnden Werke wurden von der modernen Forschungsliteratur richtungsweisend als »Klassiker« der politischen Utopie interpretiert.[47] Auch wenn die Romane auf die Kritik Lenins stießen, so darf doch nicht übersehen werden, dass sie mit der Organisationslehre Bogdanows eng verbunden sind. Des Weiteren antizipieren sie die zukünftige kommunistische Gesell-

45 Klant 1998, S. 864.
46 Verwendet wird die Ausgabe: Bogdanow 1989, zitiert wird als RP, IM.
47 Saage 2004, S. 51-71.

schaft in konkreten Bildern. Denn Bogdanow ging insofern über Bebel hinaus, diese Möglichkeit bot ihm die Form des Romans, als dass er keine rein statische Gesellschaft entwarf, sondern die typisch menschlichen und individualistischen Leidenschaften in das zukünftige ideale Gemeinwesen integrierte. »Dabei wirkte Bogdanows Darstellung der Gesetzmäßigkeit des Übergangs von der Despotie zu einer humanen Gesellschaftsordnung, die den eigentlichen Hintergrund der Handlung bildet, besonders anregend. Immerhin war mit der Gestalt des Erdenbewohners Leonid auch eine Identifikationsfigur geschaffen worden, der eine glaubwürdige Widersprüchlichkeit innewohnte, die Verzweiflung, Liebe und Jähzorn empfinden konnte. Selbst den Marsbewohnern eignet nicht die – womöglich erwartete – ideale Gestalt, auch sie kennen Zerwürfnisse und Opfermut, Lebensüberdruss wie glückhaftes Schöpfertum, und sogar unmenschliche Grausamkeit, die mit harten, rationalistischen Argumenten operiert.«[48] Nun wird auch klar, was Lenins Kritik der Romane provozierte: Der Mensch bleibt bei Bogdanow Mensch, d. h. er verändert sich zwar, veredelt sich, streift aber eben nicht, wie in verschiedenen klassischen Utopien und auch im Marxismus, alle seine menschlichen Leidenschaften wie eine Hülle ab. Damit verwies Bogdanow auf einen Punkt, der sich dann bei Samjatin und anderen Autoren dystopischer Werke voll durchsetzte: dass das individuelle leidenschaftliche Potential die Kraft habe, statische Zustände zu überwinden oder zumindest gegen diese zu intervenieren. Bogdanow negierte es daher nicht, sondern band es vielmehr in seine Entwürfe als treibenden Faktor ein. Und ein weiterer wichtiger Kritikpunkt Lenins tritt hinzu. Bogdanow stand mit seinen beiden Utopien auf dem Boden der erkenntnistheoretischen Ansätze Machs und Avenarius', deren Theorien Lenin in dem Werk *Materialismus und Empirokritizismus* scharf zurückwies.[49] Doch trotz des Urteils von Lenin besteht kein Zweifel daran, dass Bogdanows Utopien als Antizipationen der künftigen kommunistischen Gesellschaft zu interpretieren sind. Peter Rollberg, der Herausgeber der deutschen Ausgabe, schrieb: »Bogdanows Zauberwort lautet Organisation. Die von ihm begründete ›Tektologie‹, eine Universalwissenschaft, die die Aufdeckung jener allgemeinen Organisationsgesetze anstrebte, nach denen sich belebte wie unbelebte Materie, Natur und Gesellschaft, Bewusstsein und Ideologie formen, ging von einer funktionalen Identität aller Elemente des Seins aus. Höherentwicklung findet Bogdanow zufolge dann statt, wenn ein schlecht, also uneffektiv organisiertes System durch ein effektiveres abgelöst wird. *Ingenieur Menni* beschreibt einen solchen Übergang, allerdings nicht auf der Erde, sondern auf einem andern Planeten (dies zu betonen ist nicht unerheblich, da, tektologischen Grundsätzen gemäß, geographisch-klimatische Faktoren bestimmte Eigenarten der entstehenden

48 Rollberg 1989, S. 294f.
49 Vgl.: Saage 2004, S. 58.

ökonomisch-politischen Verhältnisse determinieren); somit ist die Marszivilisation, bei aller Ähnlichkeit zur irdischen, eine unverwechselbare, und das Geschehen dort entbehrt zwar nicht modellhafter Züge, ist jedoch nicht als Vorwegnahme der Entwicklung auf der Erde gemeint.«[50] So wichtig diese Einschätzungen auch sind, hat doch Richard Saage an einem entscheidenden Punkt gegen sie interveniert. Er geht nämlich davon aus, dass die Mars-Zivilisation Bogdanows sehr wohl eine mögliche Entwicklung der Erde vorwegnehme, eben im utopischen Raum antizipiere. Er schrieb: »Abgesehen vom Klassenkampf des revolutionären Proletariats, erfahren wir nur wenig über die Mechanismen, mit deren Hilfe das utopische Ideal der sozialistischen Mars-Gesellschaft unter irdischen Verhältnissen verwirklicht werden soll. Wir sind also auf das Transformationsmodell verwiesen, das Bogdanow am Beispiel des Mars-Sozialismus entwickelt. Dabei ist es durchaus erlaubt, in ihm eine Art Antizipation der Entwicklung zu einem irdischen Sozialismus zu sehen. Ein Vergleich zwischen der Geschichtsentwicklung auf dem Mars und der Erde deuten nämlich an, dass die ›Gesetze‹ der historischen Evolution von der Gentilgesellschaft über den Feudalismus und Kapitalismus bis schließlich zum Sozialismus und Kommunismus universelle Bedeutung reklamieren, lediglich modifiziert und zeitlich verschoben durch die unterschiedlichen Rahmenbedingungen auf beiden Planeten.«[51] Eine solche Interpretation hat den Vorteil, dass sie nicht abstrakt verfahren muss, sondern sich auf Bogdanows Ausführungen selbst stützen kann. Dieser beschrieb in *Ingenieur Menni* den Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus auf dem Mars, rückte die Generierung der Utopie in den Mittelpunkt der Handlung. Die formale Art der Revolution unterscheidet sich freilich von den realen russischen Verhältnissen: »Ein ausgedehnter Generalstreik, der die Großen Arbeiten zum Erliegen brachte, eine resolute Attacke der Arbeiterpartei gegen die Regierung und einige Aufstände in verschiedenen Orten führten zu einer jähen Verschärfung der Krise; in Anbetracht der ungezählten Schwierigkeiten erklärten sich die Führungsgremien zunächst zu Zugeständnissen bereit. Von diesem Augenblick an verschwanden aber auch die letzten Unklarheiten in den Bestrebungen der Klassen, und der Bruch des Proletariats mit dem alten Gesellschaftssystem war besiegelt.« (IM 286f.) Es darf nicht unterschlagen werden, dass vor allem Bogdanows *Ingenieur Menni* insofern die Geschichte in der Folge der russischen Revolution kritisierte, als hier beschrieben wird, wie der Bau gigantischer Kanäle, Voraussetzung für die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft, Tausende das Leben kostete – anonym geopfert auf dem Altar des Fortschritts. Der Preis des Glücks wurde also zumindest partiell von Bogdanow hinterfragt. Gleichzeitig ist ein weiterer Baustein zum Verständnis der Kritik Lenins geliefert.

50 Rollberg 1989, S. 295.
51 Saage 2004, S. 67.

Eine Beschäftigung mit den politischen Utopien im Gefolge der Revolution darf den Roman *Wir* von Jewgeni Samjatin nicht vernachlässigen. 1920 verfasst, erschien er erst 1989 in Russland. Bereits 1924 lag aber eine englische Edition vor, der weitere Ausgaben in verschiedenen westlichen Ländern folgten.[52] Samjatin hat mit *Wir* die erste klassische Dystopie des 20. Jahrhunderts geschrieben. Analog zu George Orwells *1984* und Aldous Huxleys S*chöne neue Welt* erscheint bei ihm Utopia nicht mehr als perfekte Welt, als Wunsch, als Ort, an dem man leben möchte. Kennzeichen der Dystopie ist vielmehr, dass als negativ erachtete Trends der Gegenwart in die Zukunft verlagert werden und dort ihr negatives Potential voll zum Tragen kommt. Utopia verwandelt sich dergestalt in einen Furchtzustand. Was die Dystopie aber mit der Utopie verbindet, ist ihre Gegenwartskritik und darüber hinaus das Setzen auf den Menschen als aktiven Gestalter seiner Zeit und Umwelt. So wie der Mensch als Adressat der klassischen Utopie ein normatives Bild erhält, an dem er seine Handlungen nach Bedarf ausrichten kann, so warnt die Dystopie und verpflichtet das Individuum, seine Kraft zu nutzen, um den geschilderten Zustand zu vermeiden. »*Wir* ist eine Antiutopie (Dystopie), ein Gegenentwurf zu dem mechanischen, provinziell-inselhaften Sozialismusmodell, das Samjatin nach 1917 in der politischen Realität und in zahlreichen literarischen Utopien (Eutopien) entgegentrat. Gegen die politische Wirklichkeit, die sich auf Gewalt und Terror gründete, hatte der Autor auch in den Zeitungen *Neues Leben* und *Sache des Volkes* polemisiert. Er kannte aber auch die Wurzeln des kurzschlüssigen utopischen Denkens in der russischen Literatur und die antiutopischen Reaktionen der Andersdenkenden. ... Während Samjatin dem antiutopischen Denken Dostojewskis in vielem folgen konnte, musste er in den utopischen Konzepten vieler Zeitgenossen eine Herausforderung sehen. Das betraf die Romane *Der rote Planet* (1907) und *Ingenieur Menni* (1912) des Philosophen und Romanciers Alexander Bogdanow, in denen die sozialen Probleme mit Hilfe einer perfekten Arbeitsorganisation gelöst werden, noch mehr aber die Ideen von Alexej Gastew. Gastew, Direktor des Moskauer Zentralinstituts für Arbeit, strebte nach den Worten Ernst Tollers die ›Mechanisierung des Menschen‹ an.«[53] In der Tat ist damit die kritische Stoßrichtung des Ansatzes von Samjatin beschrieben. Er wendete sich nicht nur polemisierend gegen Bogdanow, sondern zielte eigentlich auf die russische Realität seit 1917 ab. Diese Kritik wog um so schwerer als sich Samjatin selbst an der Revolution beteiligt hatte. Dass er aber das Medium der Utopie (als Dystopie) als Möglichkeit der Präsentation seiner Überlegungen wählte, spricht nicht, wie konservative Kritiker immer wieder behaupten, gegen die Utopie, sondern gerade für sie. Denn das utopische Genre schien ihm der geeignete Rahmen zu sein, um die Rechte des Individuums gegen den holistischen Staat zu verteidigen –

52 Verwendet wird die Ausgabe: Samjatin 1991, zitiert wird als W.
53 Kasper 1991, S. 186-188.

einen Leviathan, der Egalisierung wörtlich nahm und alles Individuelle oder Andersartige mit Gewalt kollektivierte. Noch weitaus stärker als in *Wir* ist diese Opposition Samjatins gegen den Staatssozialismus in einem anderen Werk in aller Deutlichkeit zu erkennen. Im Juni 1931 verfasste er seinen *Brief an Stalin*, der eines der wichtigsten Dokumente über das Verhältnis des Künstlers zur bürokratischen Staatsmaschinerie sowjetischen Typs ist.[54] Samjatin reagierte damit auf die gegen ihn laufende Kampagne des Parteiapparats und der Behörden. Einige Jahre vor dem Einsetzen der bekannten Moskauer Scheinprozesse und dem Beginn der Gulagisierung zahlreicher ehemaliger Revolutionäre und Kommunisten machte er sein eigenes Schicksal als paradigmatischen Fall öffentlich: »Mein Name ist ihnen sicherlich bekannt. Für mich als Schriftsteller kommt der Entzug jeder Möglichkeit zu schreiben einem Todesurteil gleich, und die Umstände haben sich so zugespitzt, dass ich meine Arbeit nicht fortsetzen kann, denn in einer Atmosphäre systematischer, sich von Jahr zu Jahr verstärkender Verfolgung ist jegliche Art schöpferischer Tätigkeit undenkbar.« (BS 147) Und weiter heißt es: »Im sowjetischen Strafgesetzbuch ist die der Todesstrafe folgende nächstgeringere Strafe die Ausweisung des Verbrechers aus dem Land. Wenn ich tatsächlich ein Verbrecher bin und Strafe verdiene, dann, so glaube ich, wohl doch nicht eine so schwere wie den literarischen Tod, und deshalb bitte ich, das Todesurteil in Ausweisung aus der UDSSR umzuwandeln – und meiner Frau zu gestatten, mich zu begleiten. Wenn ich hingegen kein Verbrecher bin, so bitte ich darum, mich und meine Frau zeitweilig, sei es nur für ein Jahr, ins Ausland reisen zu lassen – um wieder zurückkehren zu können, sobald es bei uns möglich ist, in der Literatur den großen Ideen zu dienen, ohne vor kleinen Leuten liebdienen zu müssen, und sobald sich bei uns, und sei es nur ansatzweise, die Auffassung von der Rolle des Wortkünstlers ändert. Diese Zeit, davon bin ich überzeugt, ist nahe, denn unmittelbar nach der Schaffung der materiellen Basis erhebt sich unausweichlich die Frage nach der Schaffung des Überbaus – nämlich einer Kunst und Literatur, die der Revolution wirklich würdig ist.« (BS 151) Mit seinen Ausführungen steht Samjatin, darauf sei noch verwiesen, in einer Reihe mit jenen »linken« Autoren, die gerade wegen ihrer eigenen sozialistischen Orientierung massiv und nachvollziehbar den russischen Staatssozialismus überprüften und auf der Basis der gewonnenen Erkenntnisse einer fundamentalen Kritik unterzogen.

Die Auseinandersetzung mit der Revolution provozierte nicht nur theoretisierende oder radikal kritisierende Texte, sondern auch Ansätze, in denen einzelne Punkte der russischen Entwicklung in den Fokus der Betrachtung gerieten. »Noch während der Wirren des Bürgerkrieges in Russland verfasste Alexander Wassilijewitsch Tschajanow im Jahre 1920 unter dem Pseudonym

54 Verwendet wird die Ausgabe: Samjatin 1991, zitiert wird als BS.

Iwan Kremnew seine *Reise in das Land der bäuerlichen Utopie*,[55] die er durch sein anderes Ich, den fiktiven Bruder Alexej, antreten lässt, um den akuten Versorgungsschwierigkeiten und seiner desillusionierenden Alltagspraxis von Sitzungen und Verordnungen in eine bessere Welt des Jahres 1984 zu entfliehen. Dabei begeht Alexej das für einen bolschewistischen Staatsfunktionär unverzeihliche Vergehen, den Standpunkt des ›wissenschaftlichen Sozialismus‹ zu verlassen, was offenbar nicht ohne Mitwirkung des Teufels – im Zimmer roch es nach Schwefel – geschehen konnte bzw. auf die Verführung durch das vermeintlich überwundene Gedankengut der Volkstümler zurückgeht.«[56] Tschajanow legte einen kleinen prägnanten Roman vor, der den russischen Staatssozialismus an einem entscheidenden Punkt angriff, diese Kritik aber als Teil des revolutionären Umbruchs selbst deutete. Dabei suchte er die spielerisch-ironische Einordnung in die Tradition der politischen Utopien und nutzte deren Möglichkeiten. Vor dem historischen Hintergrund des sogenannten Kriegskommunismus, der Bevorzugung des Industrieproletariats und der sich verschärfenden Ausbeutung der Bauern entwarf Tschajanow seine Version eines sozialistischen Eutopia. Er schilderte einen agrarisch ausgerichteten Staat, in dem der Gegensatz zwischen Land und Stadt, Landwirtschaft und Industrie, aber auch zwischen Individualität und Kollektivismus aufgehoben ist. Im Rahmen freiwilliger Assoziationen – der Einfluss Kropotkins auf Tschajanows Konzeption ist deutlich zu erkennen und Tschajanow beruft sich selbst auf ihn als Gewährsmann – ist die selbständige Bauernschaft organisiert und hat eine wirtschaftliche Entwicklung erreicht, die noch die Erwartungen der NÖP übertraf. Dies nicht zuletzt, da Tschajanow trotz der landwirtschaftlichen Orientierung dennoch auf eine, in ihren gesellschaftlich-kulturellen Konsequenzen allerdings gedrosselte, gewisse und wenn man so will stille oder sanfte Industrialisierung nicht verzichtete. Damit prägten jene Ansätze die Utopie Tschajanows, die er auch als Professor für Agrarökonomie vertrat, worauf die Herausgeberin der deutschen Edition zu Recht hinwies: »Insgesamt sollte die Bauernwirtschaft auf eine neue ›organisatorische‹ Basis gestellt werden, die Mechanisierung, nicht jedoch Lohnarbeit einschloss. Tschajanow plädierte als Mitglied der ›Liga für Agrarreform‹ (1917) für eine wohldurchdachte Neuordnung der Landwirtschaft die nicht nur lokale Unterschiede berücksichtigen und Übersiedlungsaktivitäten erleichtern, sondern auch die Aufteilung von effektiv arbeitenden Großbetrieben, Musterwirtschaften oder speziellen Kulturen, wie z. B. Obstanbau und Viehzucht, verhindern sollte. Während das Land der bäuerlichen Utopie all diese Maßnahmen mit Hilfe wissenschaftlicher Politikberatung, staatlicher Regulierung und progressiver Besteuerung durchgeführt hat, verlief die reale Entwicklung in

55 Verwendet wird die Ausgabe: Tschajanow 1981, zitiert wird als RLU.
56 Mänicke-Gyöngyösi 1981, S. 111.

der von Tschajanow befürchteten Spontaneität, die die primitiv nivellierende Kraft der Umverteilungsgemeinde bestätigte, ohne diese Formen der von ihm so bezeichneten ›organisierten gesellschaftlichen Vernunft‹ zum Zuge kommen zu lassen.«[57] Es war vor allem Tschajanows Auseinandersetzung mit der Realität und der Entwicklung der russischen Revolution, die seinen Entwurf maßgeblich beeinflusste: Das individuelle Prinzip, verkörpert in der sich freiwillig assoziierenden Bauerngemeinschaft, müsse der Diktatur des Industrieproletariats und der damit verbundenen kollektivistischen und einseitigen Ausrichtung auf den Staat vorgezogen werden. Der Ausgleich beider Prinzipien sei nur vom Individuum aus zu denken und zu verwirklichen. Die Bauerngemeinschaft erschien Tschajanow als kleinste politische Einheit, die ihre Autarkie positiv in die gesellschaftlichen Prozesse einzubringen vermöge. Und in ihr sei auch die Schnittstelle für das Zusammenspiel von Produktion und Verbrauch, von Bedürfnis und Organisation der Arbeit zu sehen. »Genau diese vermutete Einheit von Wirtschaftstätigkeit und Bedürfnisbefriedigung ist der Grund für ihn, die bäuerliche Familienwirtschaft mit ›ihren unwandelbaren Gesetzen‹ als die, ökonomische und individuelle Leistungsbereitschaft garantierende, Grundeinheit der revolutionierten sozialistischen Gesellschaft beibehalten zu wollen. Im Gegensatz dazu erblickte er im ›Staatskollektivismus unseligen Andenkens‹, d. h. in der Naturalwirtschaft des Kriegskommunismus, einen dem Selbstverständnis nach ebenfalls gebrauchswertorientierten gesellschaftsumfassenden Großhaushalt, der jedoch den Nachteil hatte, keine institutionellen Garantien für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses, für die bedürfnisorientierte Bewertung der Wirtschaftsplanung und die Erzeugung individueller Arbeitsmotivation bereitzuhalten. Hierfür schienen die militaristischen Befehlsstrukturen des Kriegskommunismus nur einen unzureichenden Ersatz zu bieten.«[58]

Die Utopie Tschajanows ist im Jahr 1984 angesiedelt, also knapp sechzig Jahre nach ihrer Abfassung. Die historische Ableitung der neuen Zeit wird als Ergebnis der internationalen Entwicklung in der Nachfolge der russischen Revolution dargestellt. In Deutschland sei es wegen des Saarlandes zu Auseinandersetzungen gekommen, die neue Konflikte nach sich zogen. »Europa war erneut in seine Bestandteile zerfallen. Das Gebäude der Welteinheit stürzte ein, und ein blutiger Krieg begann, in dessen Verlauf es dem alten Hervé in Frankreich gelang, einen sozialen Umsturz herbeizuführen und eine Oligarchie verantwortlicher Sowjetfunktionäre herzustellen. Nach sechsmonatigem Blutvergießen wurde durch die vereinten Bemühungen Amerikas und des Skandinavischen Bundes der Friede wiederhergestellt, jedoch um den Preis einer Aufteilung der Welt in fünf geschlossene volkswirtschaftliche Systeme:

57 Mänicke-Gyöngyösi 1981, S. 116.
58 Mänicke-Gyöngyösi 1981, S. 117.

das deutsche, das englisch-französische, das amerikanisch-australische, das japanisch-chinesische und das russische. Jedes isolierte System erhielt in allen Klimazonen verschiedene territoriale Anteile, die einen rundum vollkommenen Aufbau des volkswirtschaftlichen Lebens garantierten, und in der Folgezeit begann jedes System unter Aufrechterhaltung eines gegenseitigen kulturellen Austausches ein in seiner politischen und wirtschaftlichen Ordnung völlig andersartiges Leben.« (RLU 46) In Russland selbst vollzog sich der Wandel ruhiger. Hier sei es seit 1932 zu einer Mehrheit bäuerlicher Parteien im Sowjetkongress gekommen, die eine sukzessive Neuausrichtung zur Folge hatte und in dem Dekret zur Vernichtung der Städte einen Höhepunkt fand. Die Umorientierung wäre um so einfacher gewesen, als ihre Hauptaufgabe darin bestanden habe, die »alten ewigen Gesetze, die seit eh und je die Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft bildeten, zu sanktionieren« (RLU 49). Das Land der bäuerlichen Utopie stelle die ursprüngliche genossenschaftliche und individuelle Wirtschaftsform wieder her, die über Jahrhunderte bestanden habe und erst durch den Kapitalismus zerstört wurde. Dies sei aber kein Schritt zurück gewesen, vielmehr wurde das »Alte« auf qualitativ neuer Stufe aktualisiert. »Wir haben nichts anderes erstrebt, als diese uralten, erhabenen Prinzipien zu festigen, ihren kulturellen Wert zu vertiefen, sie geistig zu verwandeln und bei ihrer Verwirklichung jene sozial-technische Organisation anzuwenden, die sie nicht nur als althergebrachte, bloß passive Resistenz erscheinen, sondern sie aktive Leistungsfähigkeit, Flexibilität und, wenn Sie so wollen, Schlagkraft erlangen ließe.« (RLU 49f.) Die Umorientierung vollzog sich also friedlich und im Rahmen des durch die Revolution entstandenen sozialistischen Systems. Damit wies Tschajanow die Theorie der Diktatur des Proletariats ebenso zurück wie die zentrale Prämisse des Marxismus: Dass eine Aufhebung des Klassenantagonismus ausschließlich durch blutige und gewalttätige Revolutionen erfolgen könne. Die Protagonisten der bäuerlichen Utopie stünden vor grundsätzlich anderen Herausforderungen als die Bolschewiki.[59] »Das ökonomische Problem: seine Lösung erforderte die Schaffung eines volkswirtschaftlichen Systems, das auf der bäuerlichen Wirtschaft beruhte, ohne deren führende Rolle zu beeinträchtigen, und das gleichzeitig einen volkswirtschaftlichen Apparat hervorbrachte, dessen Arbeitsweise in technischer Hinsicht hinter keinem anderen denkbaren Apparat zurückstand und der automatisch, ohne Zuhilfenahme von außerökonomischem staatlichem Zwang, funktio-

59 »Kurz gesagt, wir mussten die vor uns stehenden Probleme auf eine Weise lösen, die es jedem beliebigen Unterfangen, jeder beliebigen schöpferischen Bemühung gestattete, mit uns zu konkurrieren. Wir wollten die Welt mit der unserer Sache inhärenten Kraft, mit unserer Organisation, mit der technischen Überlegenheit unserer organisatorischen Idee erobern und keineswegs, indem wir jeden Andersdenkenden ›in die Fresse schlugen‹. Außerdem haben wir den Staat und seinen Apparat niemals als den ausschließlichen und einzigen Ausdruck gesellschaftlichen Lebens betrachtet, und deshalb haben wir uns bei seiner Reform vorwiegend auf Methoden der gesellschaftlichen Lösung von Problemen und nicht auf Verfahren staatlicher Zwangsmaßnahmen gestützt.« (RLU 51)

nierte. Das soziale oder, wenn sie wollen, kulturelle Problem war das der Organisation des sozialen Lebens riesiger Bevölkerungsmassen in Formen, die – unter der Bedingung dezentralisierter dörflicher Siedlung – den höchsten kulturellen Lebensstil, der lange Zeit ein Monopol städtischer Kultur war, bewahrten und kulturellen Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens zumindest in nicht geringerem Maße als jede andere Gesellschaftsordnung ermöglichten.« (RLU 50) Damit lässt sich bei Tschajanow das für die politische Utopie charakteristische Zusammenspiel der unterschiedlichen Dimensionen menschlichen Lebens und Strebens nachweisen. Politischen und ökonomischen Änderungen entsprechen kulturelle und geistige. Dass die letzteren aber im Vordergrund stehen oder zumindest konstitutive Funktion für das Funktionieren des Gemeinwesens haben, ist ein weiterer radikaler Bruch mit den Dogmen des Marxismus. Tschajanow hat, gerade vor dem Hintergrund der unglaublichen Verbrechen und menschenverachtenden Entwicklungen des ersten Jahrzehnts nach der russischen Revolution, einen Entwurf vorgelegt, der etwas verspricht, was der Sozialismus in seiner verwirklichten Form noch nie und auch nicht ansatzweise einlösen konnte: die freie Entfaltung des Individuums.

Tschajanows Entwurf hat mindestens zwei kritische Dimensionen. Erstens mit Blick auf den Staatssozialismus und die Konzeption der russischen sozialistischen Gesellschaft nach der Revolution. Zweitens unterzog Tschajanow aber auch sein eigenes utopischen Konstrukt einer immanenten Überprüfung. Beide Ebenen sind hier anzusprechen. Erstens. Die russische Variante des Sozialismus war in ihrer bisherigen Ausführung von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Sie »wurde gezeugt als Antithese zum Kapitalismus; geboren in den Folterkammern der deutschen kapitalistischen Fabrik, ausgetragen von der Psychologie des in abhängiger Arbeit gequälten städtischen Proletariats, von Generationen, die jeglicher individuellen schöpferischen Arbeit und Denkweise entwöhnt waren, konnte er sich als ideale Gesellschaftsordnung nur die Negation der Lebensordnung, die ihn umgab, vorstellen.« (RLU 51) Der Sozialismus begehe zwei zentrale Fehler. So übernehme er vom Kapitalismus die Idee des Arbeiters und des industriellen Fortschritts. Hinzu trete, dass aber die Triebkraft jeder menschlichen Gesellschaft verneint werde: Die Konkurrenz der Individuen. Tschajanow steht mit diesen Thesen in einer Tradition, die sich auf Charles Fouriers Phalanstère ebenso berufen kann wie auf die Idee der Assoziation in der Prägung Pierre-Joseph Proudhons und Peter Kropotkins. In der Tat setzte er voll auf das (freilich gedrosselte) individuelle Interesse und die damit verbundene individuelle Entfaltung, die in der Assoziation (sowie in freiwilliger Solidarität und Homogenitätsforderungen) ihre Grenze finden. Die Bedingung des Funktionierens eines solchen Entwurfs sei die Aufhebung der Industrie und, in einem nächsten Schritt, die Rückkehr zur bäuerlichen Lebensform. »Wenn wir uns einmal die vorsozialistische Welt genau ansehen, so

stellen wir fest, dass die komplizierte Maschine von den Kräften der menschlichen Habsucht, des Hungers, in Gang gehalten wurde. Jeder ihrer Bestandteile, vom Bankier bis zum letzten Arbeiter, hatte ein persönliches Interesse daran, die eigene wirtschaftliche Tätigkeit zu intensivieren, und dieses Interesse stimulierte seine Arbeit. In jedem am Produktionsprozess Beteiligten verfügte die Wirtschaftsmaschinerie über Motoren, die sie antrieben. Das System des Kommunismus verwies alle am Wirtschaftsleben Beteiligten auf etatmäßige Tagelöhnerpositionen und raubte ihrer Arbeit somit jegliche Stimulation. Gearbeitet wurde selbstverständlich, doch es fehlte der Antrieb zur Arbeit, da ihr die Grundlage entzogen worden war.« (RLU 55) Gleich den Prinzipien der Französischen Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts setzte Tschajanow, dies können wir erkennen, auf das Individuum und den »Ganzen Menschen«, d. h. er vertrat ein anthropologischen Konzept, dass die Vernunft ebenso berücksichtigte wie die Leidenschaften. Erst das Zusammenspiel und die Reibung beider Faktoren verbürge die freie Entfaltung eines jeden Menschen. Und auch Tschajanows These, dass die meisten Aufgaben der Gesellschaft in dieser selbst erledigt werden könnten, der Staat daher auf eine vernachlässigbare Residualgröße zurückführbar sei, hat Bezüge bis hinein ins 18. Jahrhundert. Zweitens. Die letzten Anmerkungen verweisen bereits auf die Kritik Tschajanows an seinem eigenen Konzept. Im Laufe der Handlung des Romans stellt sich heraus, dass zwar der Staat tatsächlich weitestgehend abgeschafft ist. Aber dafür haben die Assoziationen das gesamte Land mit einem feinmaschigem Netz der Kontrolle überzogen. Offiziell dient es der Erfassung der individuellen Potentiale und der Förderung ihrer Entfaltung. Iwan Kremnew, den es per Tiefschlaf in die Zukunft verschlug, ruft entsetzt aus: »Aber das ist ja einfach grauenvoll! Das ist eine Tyrannei, wie sie schlimmer nicht sein kann! ... Wahrhaftig, wozu brauchen Sie noch einen Staat, wo doch ihre ganze Gesellschafsordnung nichts anderes ist als eine verfeinerte Oligarchie von zwei Dutzend superklugen Ehrgeizlingen!« (RLU 69) Und auch darüber hinaus ist die utopische Welt in der Lage, auf alle Probleme effektiv zu reagieren, sie ist Herr der Ausnahmesituation. Als der Krieg mit Deutschland ausbricht, werden in kürzester Zeit alle verdächtigen Personen verhaftet, darunter auch Kremnew. Er wird aber nicht verurteilt oder gar hingerichtet. Vielmehr erhält er ein opulentes Frühstück und wird aus der Haft entlassen. Die utopische Gesellschaft ist bei Tschajanow stark genug, die mögliche Kritik eines Außenseiters zu ertragen. »Der Kaffee war ausgetrunken, das Roastbeef verzehrt, und Kremnew erhob sich von seinem Stuhl. Gebeugt und niedergeschlagen von alledem, was vorgefallen war, stieg er langsam die Treppe hinab, und allein, ohne Beziehungen und mittellos, ging er einem Leben in einem fast unbekannten utopischen Land entgegen.« (RLU 80) Wir können an dieser Stelle unsere Beschäftigung mit der *Reise meines Bruders Alexej ins Land der bäuerlichen Utopie* beenden. Dies nicht zuletzt, da wir noch einmal

auf sie zurückkommen werden. 1979 wurde der Entwurf Tschajanows in Frankreich durch Henri Mendras aktualisiert.

Neben den bisher behandelten Texten gab es eine weitere Art des Umgangs mit der Entwicklung in Sowjetrussland. Der Schriftsteller Alexej Tolstoi legte 1922 seinen Roman *Aëlita* vor.[60] Tolstoi, der als Sozialdemokrat in der Folge des Scheiterns der Februarrevolution nach Paris emigrierte, verfasste das Buch in Berlin, seinem damaligen Aufenthaltsort. Kurz darauf kehrte er nach Russland zurück. Ist der Roman eine Anbiederung an das neue russische Regime oder gar, wie in der ideologisch geprägten Sekundärliteratur des Ostblocks immer wieder behauptet wurde, Tolstois »Schritt zum sowjetischen Schriftsteller«[61]? Die Frage ist eindeutig zu verneinen. So schilderte Tolstoi zwar die Reise des bürgerlichen Ingenieurs Losj und des Rotarmisten Gussew auf den Mars, wo beide in die dort stattfindenden revolutionären Geschehnisse eingreifen, die tatsächlich den Charakter von Klassenkämpfen haben. Aber sie sind nicht nur von der russischen Revolutionszeit zu unterscheiden, sondern werden von Tolstoi sogar kritisch hinterfragt. Es überwiegen eindeutig die satirischen Elemente, wenn Gussew nach der Rückkehr vom Mars eine »Gesellschaft zum Hinüberschaffen von Kampfabteilungen auf den Planeten Mars zwecks Rettung der Überreste seiner werktätigen Bevölkerung« (A 230) gründet. Dem entspricht eine andere Passage des Romans. Als Gussew und Losj auf dem Mars landen und Kontakt zur dortigen Bevölkerung aufnehmen, entlädt sich bei Gussew das an die europäischen Kolonisatoren erinnernde aggressive Potential gegenüber dem angeblich unterlegenen entdeckten Raum: »Ich denke jedoch so: Wenn wir als die ersten Menschen hier erschienen sind, so gehört der Mars uns, er ist sowjetisch. Und das muss fixiert werden.« (A 88) Und auch diese Szenen werden ironisch gebrochen: »Es ist keine leichte Sache, das begreife ich selber: Wir sind ja nur zu zweit. Aber es ist notwendig, dass sie uns ein Schriftstück aushändigen, in dem sie den Wunsch äußern, sich der Russischen Föderativen Republik anzuschließen. So ohne weiteres werden sie uns dieses Papier natürlich nicht geben wollen; aber Sie haben ja selbst gesehen, bei denen auf dem Mars ist auch nicht alles in Ordnung. ... Womit sollen wir nach Petrograd zurückkehren? Etwa eine getrocknete Spinne mitbringen? Nein, wir müssen zurückkommen und erklären: Bitte schön, hier ist der Anschluss des Mars an die Russische Föderative Sowjetrepublik. Allein das Gold – Sie sehen ja selbst, ganze Schiffe kann man volladen.« (A 89) Der Mars ist, dies zeigen bereits Gussews erste, typisch europäische Beobachtungen, keine utopische oder gar eutopische Gesellschaft. Vielmehr sieht Gussew, dass sie, analog zu den Entwicklungen seiner Gegenwart, in zwei Klassen auseinander fällt: eine reiche und von der Gesellschaft abgekoppelte Herrscher-

60 Verwendet wird die Ausgabe: Tolstoi 1977, zitiert wird als A.

61 Exemplarisch: Stephan 1977, S. 241.

schicht und die ausgebeutete werktätige Bevölkerung, arm, unterernährt, uniformiert bis zur Aufhebung jeglicher Individualität. Es ist die zentrale Stadt Soazara, an der er diesen Antagonismus studiert. »Niedrige Fabriksäle mit Ziegelwänden, trübes Licht durch staubige Fenster. Niedergeschlagene, runzlige Arbeitergesichter mit tief in den Höhlen liegenden leeren Augen. Ewig und ewig sich drehende Werkbänke und Maschinen, gebeugte Gestalten, präzise Arbeitsbewegungen – ein trostloses Ameisendasein ohne jede Hoffnung. Es tauchten die geraden, gleichförmigen Straßen der Arbeiterwohnviertel auf; dieselben niedergeschlagenen Figuren bewegten sich auf ihnen, mit tiefgesenkten Köpfen. Tausendjährige Traurigkeit und Langeweile wehte einen an von diesen ziegelsteinernen, saubergefegten und einander gleichenden Korridoren. Hier, und das war ganz offensichtlich, hoffte man auf nichts mehr.« (A 145) Dem steht die Schicht der Reichen gegenüber: »Es erschienen die großen Plätze im Mittelpunkt der Stadt: stufenförmig gebaute Häuser, vielgetöntes Grün von Kletterpflanzen, Fensterscheiben, in denen sich die Sonne spiegelte, elegante Frauen; mitten auf der Straße kleine Tische, darauf schmale, mit Blumen gefüllte Vasen; die strudelnde, auf und flutende geputzte Menge, die schwarzen weiten Mäntel der Männer, die Fassaden der Häuser – all das wurde von dem parkettartigen grünlichen Straßenpflaster widergespiegelt. Goldene Boote sausten, niedrig fliegend, vorbei, die Schatten ihrer Flügel glitten über die Köpfe, zurückgebogene Gesichter lachten, leichte bunte Schals flatterten.« (A 145) Die geschilderten Verhältnisse stehen den europäischen in nichts nach. Es kommt zur Revolution und die beiden Erdenbürger setzen sich an ihre Spitze. Aber sie scheitert, endet in der Vernichtung der werktätigen Bevölkerung und der Sprengung der Stadt. Gussew und Losj können sich in ihr Raumschiff retten und kehren zur Erde zurück. Die Botschaft des Romans liegt freilich unterhalb dieser Schilderung. Der Durchbruch der Revolution auf dem Mars, so können wir Tolstoi interpretieren, erfolgte zu spät. Damit ist implizit ausgeführt, dass die geschichtliche Stunde im Russland seiner Gegenwart in aller Konsequenz zu nutzen sei. Aber, und das ist entscheidend, die Revolution sei weiter zu führen, zu dynamisieren, müsse über die Diktatur des Proletariats, über die Ersetzung der einen Staats- und Herrschaftsstruktur durch eine andere, hinausgehen.

Im Mittelpunkt des Romans steht jedoch nicht die Revolution, der eigentliche Handlungsschwerpunkt verweist vielmehr auf das klassische (und bürgerliche) Problem der Liebe – diesmal zwischen Aëlita, der Tochter des Mars-Herrschers, und Losj. Es ist der seit der Aufklärung immer wieder thematisierte Konflikt zwischen Leidenschaften und Vernunft, der sich damit auch bei Tolstoi findet. Aëlita verkörpert, da sie eine besondere religiöse Verantwortung trägt, die Prinzipien des Mars, die allein der Vernunft in ihrer dogmatischen Variante zugehören. In dem Moment, wo die irrationalen Elemente ihrer Existenz aufbrechen, ist ihr Tod besiegelt. »Mögen die Gefühle

noch so erhaben sein, mit denen er dich verwirrt, in dir erwacht das Weib, und du wirst untergehen. Nur die Kälte der Weisheit, Aëlita, nur die ruhige Betrachtung des unvermeidlichen Untergangs alles Lebenden – dieses von Fett und Lüsternheit durchtränkten Körpers – , nur das Warten auf die Stunde, da dein bereits vollkommener, der Erfahrung des Lebens nicht mehr bedürftiger Geist fortgeht über die Grenzen des Bewusstseins, da er aufhört zu sein – nur das ist Glück. Du aber willst die Rückkehr. Fürchte diese Versuchung, mein Kind. Es ist leicht zu fallen, es geht schnell, den Berg hinunterzurollen, aber der Aufstieg ist langsam und schwer. Sei weise.« (A 122) Dem Paradigma der totalen Vernunft, die jegliche Regungen der Natur konsumiere, setzte Tolstoi die eigentlich bürgerlichen Kategorien der Liebe, Empfindung, Sehnsucht etc. gegenüber. Aëlita ist nicht mehr in der Lage, ihre Leidenschaften zu unterdrücken. »Meister, sagte sie plötzlich und ihre Lippen zitterten, ihre Augen erfüllten sich mit Sehnsucht, der Sohn des Himmels (Losj, A. H.) hat gesagt, dass sie auf der Erde etwas kennen, was höher ist als die Vernunft, höher als das Wissen, höher als die Weisheit. Aber was das ist, habe ich nicht verstanden. Und daher kommt meine Unruhe. Wir waren gestern auf dem See, der Rote Stern ging auf, er zeigte darauf mit der Hand und sagte: ›Er ist umgeben von der Aureole der Liebe. Menschen, die die Liebe erfahren haben, sterben nicht.‹ Meister, die Sehnsucht zerreißt mir die Brust.« (A 123) Die Geschichte ist, relativ unromantisch, schnell zu Ende erzählt: Die beiden finden zueinander, haben Sex, werden gefasst, sie wird umgebracht – von ihrem eigenen Vater. Oder doch nicht? Als Losj wieder auf der Erde ist, hört er ihre Stimme. Das – und damit können wir unsere Ausführungen schließen – völlig unbolschewistische und den Klassenkampf in letzter Konsequenz unterminierende Element der Liebe lebt in Losj fort. Damit hat Tolstoi am entscheidenden Punkt der irrationalen Zwischenmenschlichkeit mit der Theorie und der Praxis des Sozialismus gebrochen. Wir erkennen nun, dass er den Strukturen seiner Zeit die Idee der Solidarität, der individuellen Verbindung, beruhend auf Zuneigung, entgegensetzte. Es ging Tolstoi um den Menschen, seine Leidenschaften und die freie Entfaltung seiner Fähigkeiten. Diese Anklage gegen den Staatssozialismus, die er mit Samjatin und Tschajanow teilt, ist eindeutig. Und sie verweist auf einen theoretischen Strang des Sozialismus, der von uns in der Folge zu analysieren ist: den genossenschaftlichen Sozialismus.

Zuvor ist aber noch ein kurzer abschließender Blick auf das Verhältnis von Utopie und russischem Staatssozialismus zu werfen. Von konservativer Seite wurde immer wieder die These vorgetragen, dass die Russische Revolution von 1917 und die dann entstehende Sowjetunion utopisch seien. D. h. sie werden als umgesetzte Utopien begriffen. Auch wenn sich in den theoretischen Schriften zur Sowjetunion tatsächlich einige utopische Elemente aufzeigen lassen, ist diese These nicht nur auf der Basis eines klaren Utopiebegriffes –

der davon ausgeht, dass Utopien gerade normativ wirken wollen und ihre Verwirklichung nicht mitdenken – zurückzuweisen, sondern auch wegen der mit einem solchen Urteil zumeist zusammengehörigen argumentativen Stoßrichtung. Die Bandbreite reicht dabei von der Verbindung von Gewalt und Utopie über eine Kritik »linken« Denkens bis hin zur Relativierung des Faschismus oder der Analogisierung von Nationalsozialismus und Staatssozialismus. Gleichzeitig aber liegt eben doch etwas »Wahrheit« in solchen Ausführungen. Dem steht die These von Leonid Heller und Michel Niqueux gegenüber, dass das utopische Erbe gerade auf der Seite der Revolutionskritik überwinterte. Auch wenn diese Aussage ein Stück weit zu revidieren ist, so enthält sie doch mehr überprüfbare Fakten als die konservative Sichtweise. »Die meisten Utopien aus der ersten Hälfte der 20er Jahre teilen die Vorstellung, dass die kommunistische Herrschaft zu ihrem eigenen Untergang führen wird.«[62] Der renommierte Utopieforscher Richard Saage hat, in einer wissenschaftlich-neutralen bzw. den konservativen ebenso wie den marxistischen Ansätzen kritisch und ideologiefrei gegenüberstehenden Studie, eine weitere Position bezogen und erst kürzlich ausgeführt, dass der Sowjetunion im Gegensatz zum Nazideutschland Hitlers ein gewisses utopisches Potential zugesprochen werden müsse. Denn wenn sie sich auch dem Anspruch nach als anti-utopisch definierte, so seien dennoch Faktoren auszumachen, die eine Überprüfung dieser Selbsteinschätzung als notwendig erscheinen lassen. Saage schreibt daher: »Selbstverständlich ist diese Utopieabstinenz nicht zufällig. Sie resultiert aus der bolschewistischen Überzeugung, dass sich der kommunistische Endzustand nicht aus einem statischen utopischen Ziel, sondern aus der welthistorischen Dynamik eines notwendigen Verlaufs der Geschichte legitimiert, deren Logik ›wissenschaftlich‹ abgesichert ist. Doch diese ideologisch abgesicherte Utopiefeindlichkeit täuscht. ... Und Lenin und Stalin selbst konnten nicht umhin, das Marx-Engelssche Utopieverdikt wenigstens punktuell zu durchbrechen. So sah sich Lenin kurz vor dem Umsturz des zaristischen Regimes gezwungen, in *Staat und Revolution* den Massen und den eigenen Genossen vor Augen zu führen, an welcher Zielvorstellung sich die Revolution ausrichtete. Auch Stalin selbst vermochte nicht durch den Hinweis auf die zeitliche Ferne des kommunistischen Endziels, dauerhaft dieses Problem zu umgehen. Wenn er 1936 verkündete, der Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion sei abgeschlossen und der Übergang zum Kommunismus habe begonnen, wenn er und die anderen führenden Kommunisten darüber hinaus forderten, der kostspielige Prozess der Zerstörung und der Rekonstruktion müsse in weltweitem Maßstab vorangetrieben werden und wenn sie schließlich Hunderte von Millionen aufforderten, sich in den Dienst des Aufbaus des Kommunismus zu stellen, dann war es nicht unvernünftig, den ›kos-

62 Heller/Niqueux 2003, S. 272.

mischen Architekten‹, den ›Führer der fortschrittlichen Menschheit‹, nach dem Entwurf der vollendeten Struktur zu fragen.«[63] Ausgehend von dieser Beobachtung gelingt Saage der Nachweis, dass sich tatsächlich Äußerungen und Versatzstücke finden lassen, die eine Nähe von verschiedenen Texten aus dem Umfeld der kommunistischen Theoretiker der Sowjetunion zum archistischen utopischen Diskurs aufzeigen. Dabei müsse die zentralen Stellung der Planung ebenso berücksichtigt werden wie die Idee des Neuen Menschen. Stützen können sich diese Thesen auf die Marxismus-Kritik Landauers und Bubers oder Samjatins dystopischen Roman *Wir*, die ebenfalls genau diese Punkte und Momente ansprechen. »Wenn an die Stelle des Staates im vollendeten Kommunismus in erstaunlicher Übereinstimmung mit der archistischen Utopietradition der Frühen Neuzeit die Planung tritt, stellt sich die Frage, wie sie institutionalisiert werden soll. Stalin ist zwar dieser Frage nicht ausgewichen, aber seine Antwort hat er bewusst sehr weit und unbestimmt gelassen. Wie es scheint, assoziierte er mit Planung und sozialistischer Kultur unter kommunistischen Bedingungen eine zentrale Agentur, die die ökonomischen Richtlinien und kulturellen Konzeptionen entwirft und durchsetzt.«[64] Weitaus destruktiver und für die Entwicklung der gesamten Menschheit gefährlicher sei aber der Versuch der Konzeptualisierung und Umsetzung eines Neuen Menschen gewesen, der, konsequent zu Ende gedacht, die Verbindung der empirischen Praxis der Sowjetunion mit dem Faktor der radikal angewendeten Gewalt bedinge. »Katastrophal und letztlich verhängnisvoll für die innere Stabilität der Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs wirkte sich aber auch die utopische These Lenins und Stalins aus, dass Natur wie Gesellschaft in gleicher Weise mit technischen Mitteln zu unterwerfen sind und in ihrer Rekonstruktion gleichsam als sekundäre Phänomene der totalen Kontrolle und Planung der kommunistischen Elite unterliegen. Stalins ›neuer Mensch‹ in Gestalt des ›Techniker-Kommunisten‹ steht stellvertretend für diesen Trend. Diese Orientierung hatte nicht nur zur Folge, dass es zu Naturzerstörungen unvorstellbaren Ausmaßes kam, weil Korrektive wie Bürgerinitiative, kritische Öffentlichkeit, unabhängige Gerichte etc. fehlten. Darüber hinaus führte die Vorstellung, gesellschaftliche Prozesse seien analog den Naturvorgängen kontrollierbar, zum Aufbau gigantischer Überwachungsapparate, die den letzten Rest von Loyalität bei den meisten Herrschaftsunterworfenen zerstören mussten.«[65] Nicht zuletzt diesen Entwicklungen war es geschuldet, dass der Untergang und das Erbe der Sowjetunion sowie ihrer Satellitenstaaten nach 1989 kontrovers diskutiert wurden.

63 Saage 2004, S. 529.
64 Saage 2004, S. 535.
65 Saage 2004, S. 540f.

Sozialismus statt Marxismus. Peter Kropotkin, Gustav Landauer und Martin Buber

Eine der entscheidendsten Entwicklungen der sozialistischen Ideen vollzog sich freilich nicht innerhalb der marxistischen Dogmatik. Vielmehr gibt es eine gewichtige Tradition »linker« Literatur, die bis auf Pierre-Joseph Proudhon zurückgeht. Gerade die Angriffe von Marx, Engels und ihren Apologeten auf ihn zeigen, dass seine sozialistischen Ansätze ernst genommen wurden – anders ist die Radikalität der Polemik kaum zu erklären: Es galt, den Gegner im eigenen Lager zu vernichten bzw. die angemaßte hegemoniale Vormachtstellung zu verteidigen. Die Vorstellung eines Sozialismus, der den mittleren Weg zwischen Staatssozialismus einerseits und der reinen Anarchie a la Max Stirner andererseits sucht und in der genossenschaftlichen Idee der Assoziationen zu finden glaubt, ist, über Proudhon hinaus, mit den Konzeptionen Peter Kropotkins, Gustav Landauers und Martin Bubers verbunden. Dabei ist auch deren kritisches Potential eindeutig: Sie richteten sich direkt gegen den Marxismus und gegen den Staatssozialismus sowjetrussischer Prägung. Ein Weiteres tritt hinzu: Diese Vorstellungen genossenschaftlichen und solidarischen Miteinanders entscheiden nicht nur das Verhältnis von Staat (Überbau) und Individuum trotz sozialistischer Ausrichtung zu Gunsten des Letztgenannten. Darüber hinaus erscheinen sie heute als jene sozialistische Alternativen, die nicht moralisch diskreditiert sind. Denn ihre Autoren hatten immer auch seismographisch und frühzeitig vor den Problemen des Staatssozialismus gewarnt und, wie vor allem das Werk Martin Bubers aufzeigt, die marxistische Dogmatik sowie die reale Praxis der Sowjetunion hart kritisiert. Daher bietet es sich an, wenn wir uns in der Folge vor allem auf Bubers Werk *Der utopische Sozialismus*, zuerst 1946 unter dem Titel *Pfade in Utopia* erschienen, stützen, um die Positionen der drei genannten sozialistischen Autoren zu rekonstruieren.[66]

Kropotkin sei – so Martin Buber – mit seinen Werken in kaum zu überschätzendem Maße den Ansätzen Proudhons verpflichtet. Seine Unterscheidung zwischen zentralistischem und föderalistischem Sozialismus gehe direkt auf diesen zurück. »Proudhons Bedenken richteten sich wie gesagt gegen eine neue ›Staatsräson‹, also gegen die Uniformität, gegen die Ausschließlichkeit, gegen den Zwang. Die Genossenschaftsform schien ihm für die Industrie eher in Betracht zu kommen als für die Landwirtschaft, wo es ihm um die Erhaltung des Bauerntums ging (bei allen Wandlungen seiner Gedanken und Vorschläge hielt er hier an dem einen Prinzip fest, dass den Boden rechtmäßig der

66 Verwendet wird die Ausgabe: Buber 1967, zitiert wird als US.

besitzt, der ihn bebaut); und auch für die Industrie nur in den Zweigen, deren Art sie entsprach, und für bestimmte Funktionen. Er weigerte sich, eine Neuordnung der Gesellschaft mit ihrer Uniformität gleichzusetzen; Ordnung hieß für ihn gerechte Ordnung der Mannigfaltigkeiten.« (US 65f.) Von diesem Punkt der Proudhonschen Konzeption, dass die Vielfältigkeit aller Dinge und allen Seins einer Normierung und Regelung immer vorzuziehen sei, gehe Kropotkins Ansatz aus. Ja, seine Arbeiten könnten als Vereinfachung bzw. Popularisierung von »Proudhons Vermächtnis« interpretiert werden. »Dabei simplifiziert er es, aber zum Teil auf eine fruchtbare und der Sache förderliche Weise. Er simplifiziert Proudhon, indem er die Schau der Widersprüche mildert, und das ist ein Verlust, aber zugleich indem er ihn ins Geschichtliche überträgt, und das ist ein Gewinn. Kropotkin ist kein Historiker, er ist, auch wenn er geschichtlich denkt, Sozialgeograph, ein Beschreiber von Zuständen auf der Erde; aber er denkt geschichtlich.« (US 68) Kropotkin unterscheide zwischen einem überflüssigen bzw. übermäßigen Staat auf der einen Seite und einem notwendigen sowie rechtmäßigen auf der andern. Zu bekämpfen und zurückzudrängen sei jener Staat, der als Mehrstaat schlicht keine Funktion habe und, wie Herbert Marcuse formulierte, rein repressive Funktionen ausübe. Aber es gebe bei Kropotkin dennoch die Anerkennung der Notwendigkeit von Regierung in dem Sinne der Koordination und übergeordneten Verwaltung der einzelnen Assoziationen.[67] Einige Jahre nach Kropotkin griff dann Tschajanow, wie wir bereits gesehen haben, dieses Element als konstitutives Merkmal seines bäuerlichen Utopias wieder auf. Daher überrascht es kaum, dass Kropotkin auf der Basis des »Prinzips der gegenseitigen Hilfe« Gesellschaften imaginierte, deren Gemeinsamkeiten mit dem utopischen Denken offensichtlich sind. Buber schrieb mit Blick auf Kropotkins Werk *Fields, Factories and Workshops* in diesem Sinne: »Er stellt hier der fortschreitenden Überspannung des Prinzips der Arbeitsteilung, der übermäßigen Spezialisierung das Prinzip einer Integration der Arbeit, der Verknüpfung einer intensiven Landwirtschaft mit einer dezentralisierten Industrie gegenüber; er entwirft das Bild eines auf Feld und Fabrik zugleich aufgebauten Dorfes, in dem dieselben Menschen abwechselnd dort und hier arbeiten, ohne dass dies irgendwie einen Rückschritt der Technik zu bedeuten brauchte, vielmehr im engen Zusammenhang mit der technischen Entwicklung, und doch so, dass der Mensch als Mensch zu seinem Recht kommt.« (US 80) Kleine dezentrale Einheiten, assoziierte Gemeinschaften, Solidarität als Wert an sich – mit diesen Punkten ist Kropotkins Programm zutreffend charakterisiert. Wichtig dabei ist, dass eine solche Form der Organisation nicht nur deren Notwendigkeit anerkennt, wenn auch auf einer qualitativ hochwertigen und quantitativ reduzierten

67 »Wir sehen hier besonders deutlich, dass Kropotkin letztlich nicht die Staatsordnung an sich, sondern nur die gegenwärtige in allen ihren Formen bekämpft, dass seine ›Anarchie‹, wie die Proudhons, in Wahrheit Akratie ist, nicht Regierungslosigkeit, sondern Herrschaftslosigkeit.« (US 77).

Ebene. Darüber hinaus werden die Unterschiede zwischen den Individuen als nach »vorn« treibende und geschichtliche Dynamik garantierende anthropologisch bedingte Konfliktstrukturen in das alternative System transportiert. Dieserart sind Kropotkins Ausführungen nicht nur als Kritik holistischer Herrschaft, sondern auch der archistischen Spielart der politischen Utopie zu lesen. »Was an Zwangsordnung darin noch fortbestehen wird, wird nur noch Exponent des jeweiligen Entwicklungsstadiums des Menschen sein, nicht mehr Ausnutzung der menschlichen Unreife und der menschlichen Gegensätze. Gegensätze zwischen Individuen und zwischen Gruppen werden wohl nie aufhören und sollen es auch nicht; sie müssen ausgetragen werden; aber anstreben können und müssen wir einen Zustand, wo sich die Einzelkonflikte weder auf unbeteiligte große Gesamtheiten ausdehnen, noch zur Begründung zentralistisch-unbedingter Herrschaft verwenden lassen.« (US 72) Neben diesen positiven Annäherungen Bubers an Kropotkin steht gleichberechtigt seine kritische Auseinandersetzung mit dessen Konzeption. Dabei bezog sich Buber vor allem auf Kropotkins Anerkennung der Revolution. Er sei immer davon ausgegangen, dass die Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaft nicht im Rahmen der bestehenden Systeme erfolgen könne bzw. diese zwangsläufig sprengen müsse. »Dass eine entscheidende Wandlung der Gesamtordnung nicht ohne Revolution erfolgen kann, ist für Kropotkin selbstverständlich. ... Aber er ahnte die Tragödie der Revolutionen, er bekam sie im Lauf der enttäuschenden Erfahrungen immer tiefer zu ahnen. Die Tragödie der Revolution: dass sie, auf das positive Ziel hin betrachtet, das Gegenteil des gerade von den ehrlichsten und leidenschaftlichsten Revolutionären Herbeigesehnten zur Folge haben wird, wenn und weil das Angestrebte nicht schon vorrevolutionär so weit vorgebildet war, dass die revolutionäre Aktion ihm nur noch den vollen Entfaltungsraum zu erringen hat.« (US 78f.) Es sei Kropotkins Fehler, dass er der Revolution eine positive, d. h. eine schaffende Rolle zuschreibe. Denn die Revolution habe letztlich einen primär zerstörenden Charakter. So könne sie zwar politische Zustände ändern, nicht jedoch soziale. »Kropotkin verkennt, wie Bakunin, die grundlegende Tatsache, dass im sozialen Bereich, im Gegensatz zum politischen, die Revolution keine schaffende, sondern eine lediglich auslösende, freimachende und machtverleihende Kraft hat, d. h. dass sie nur das vollenden, nur das frei, mächtig und vollständig machen kann, was sich bereits im Schoße der vorrevolutionären Gesellschaft vorgebildet hat, dass, auf das soziale Werden betrachtet, die Stunde der Revolution nicht eine Stunde der Zeugung, sondern eine der Geburt ist, – wenn eine Zeugung voranging.« (US 79) Angesichts dieser Interpretation bleibt zu fragen, inwieweit Bubers Kritik mit den Intentionen Kropotkins konvergiert. In seinen 1899 verfassten *Memoiren eines Revolutionärs* führte Kropotkin aus, dass er von dem weiteren Fortschritt der sozialistischen Idee überzeugt sei.[68] Sein

68 Verwendet wird die Ausgabe: Kropotkin 2002, zitiert wird als MR.

Blick zurück ist damit – zumindest in der Außendarstellung – eindeutig positiv: »Ihrer mönchischen Form entkleidete kommunistische Ideen haben sich in den siebenundzwanzig Jahren, die ich nun an der sozialistischen Bewegung aktiv teilnehme und ihr Wachstum beobachte, in ungeheurem Maß in Europa und Amerika Eingang verschafft. Wenn ich daran denke, wie vage, konfus, schüchtern noch die Ideen waren, die Arbeiter auf den ersten Kongressen der Internationalen Arbeiterassoziation zum Ausdruck brachten, oder die in Paris während des Kommuneaufstandes selbst bei den nachdenklichsten Führern vorherrschten, und sie mit den heute von einer großen Zahl von Arbeitern gehegten Anschauungen vergleiche, so muss ich gestehen, dass sie mir zu zwei ganz verschiedenen Welten zu gehören scheinen.« (MR Bd. 2, 533f.) Es könne kein Zweifel daran bestehen, so Kropotkin emphatisch, dass die nächste große soziale Revolution vor der Tür stehe. »Es gibt keine Epoche in der Geschichte – mit Ausnahme vielleicht der Zeit der Aufstände im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, die zum Entstehen der mittelalterlichen Stadtgemeinden führte – , in der die herrschenden gesellschaftlichen Anschauungen sich vergleichbar stark geändert hätten. Und jetzt, in meinem siebenundfünfzigsten Lebensjahr, bin ich noch mehr als vor einem Vierteljahrhundert davon überzeugt, dass ein glückliches Zusammentreffen von zufälligen Ereignissen und Umständen in Europa eine Revolution herbeiführen wird, die der von 1848 an Ausmaß nicht nachstehen und die weit tiefgreifender sein wird: nicht im Sinne ausschließlich eines Kampfes zwischen den Anhängern verschiedener sozialer Anschauungen, sondern in dem einer tiefgreifenden und schnell ablaufenden gesellschaftlichen Neugestaltung. Und ich bin auch davon überzeugt, dass ganz unabhängig davon, welchen Charakter diese Bewegung in den einzelnen Ländern annehmen wird, sich überall ein weit tieferes Verständnis für die notwendigen Änderungen zeigen wird, als es je während der letzten sechs Jahrhunderte der Fall war, während auf der anderen Seite der Widerstand der herrschenden Klassen gegen diese Bewegung kaum durch die gleiche sinnlose Halsstarrigkeit sich auszeichnen wird, welche die Revolutionen vergangener Zeiten so gewaltig gestaltete. Dieses große Ergebnis zu erreichen, ist all die Anstrengung wert, die so viele Tausende Männer und Frauen aller Nationen und aller Klassen in den letzten dreißig Jahren gemacht haben.« (MR Bd. 2, 534)

Die Biographie Kropotkins ist mit der Gustav Landauers eng verbunden. So waren beide in England Nachbarn und wurden zu Freunden. Landauer übernahm dann die Aufgabe der Propagierung der Schriften Kropotkins in Deutschland – er veranstaltete mehrere Editionen und nahm verschiedene Übersetzungen vor. Und auch bei ihm ist der genossenschaftliche Sozialismus als eine der Quellen des Denkens auszumachen. Sein eigentliches Profil gewinnt er in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, dessen Staatsbezogenheit ebenso intensiv kritisiert wird wie sein dogmatischer Wahrheitsan-

spruch. Gleichzeitig aber kommt der Revolution als Konzeption bei Landauers (analog zu Kropotkin) eine entscheidende Rolle zu. Denn sie führte Landauer nicht nur dazu, den Willen und die Möglichkeit zur Utopie in die Intention des Menschen zu verlegen – und so als erster einen intentionalen Utopiebegriff[69] zu propagieren, der sich über ihn hinaus auch bei Karl Mannheim, Ernst Bloch und Martin Buber nachweisen lässt – , sondern bestimmte gleichzeitig seine aktive Rolle in der deutschen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg sowie in der Münchener Räterepublik. Hier wurde er dann am 2. Mai 1919 während der Konterrevolution ermordet. Erich Mühsam hat seine Rolle in dieser Zeit beschrieben.[70] »In geordneter Freiheit – ›Anarchie ist Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit‹ hieß seine eigene Definition – revolutionär sein und revolutionär wirken, das mag den Menschen Gustav Landauer in allen seinen Absichten, Beziehungen und Unternehmungen am ehesten charakterisieren. So bedeutet der Versuch, das Bild Landauers festzuhalten nichts anderes als das Bild des revolutionären Menschen unserer Zeit zu zeichnen. Der revolutionäre Mensch ist der, der seiner Zeit vorausstrebt, vorausdenkt, vorauslebt. Vor zehn Jahren endete das leibliche Leben Gustav Landauers in gräulichem Mord; die Vergangenheit wehrte sich gegen die Zukunft und massakrierte ihren besten Herold. Dessen Zeit ist noch nicht gekommen. Wir sind weiter von ihr entfernt als vor zehn Jahren. Es ist noch ganz und gar die Zeit der Verrottung der Gesellschaft im Ungeistigen, im Eintönigen, im Buchstabenkram, im Doktrinären, im Programmatischen und im Beziehungslosen. Landauer hat das Wesen dieser Zeit und das Mittel, ihren Wahnwitz zu bekämpfen in allen seinen Arbeiten, in allen seinen persönlichen Äußerungen aufgezeigt und man mag seine Bücher aufschlagen, wo man will, so findet man Anklage und Erfüllung in der Beurteilung des Bevorstehenden und glühende Werbung zu Erneuerung, Aufbau, Verwirklichung, Revolution und Sozialismus.« (MGL 121) Es ist bezeichnend für die Situation der »Linken« in der Bundesrepublik, dass 2004 der 85. Todestag Landauers, der eigentlich ein Symbol für einen menschlichen Sozialismus sein sollte, so gut wie gar nicht thematisiert oder in irgendeiner Form erinnernd-vergegenwärtigend begangen wurde. Aber warum auch, man drückt seine Sympathien ja mittlerweile fast ausschließlich im Rahmen folkloristisch anmutender Märsche zu gegebenen und »demokratisch einsichtigen« Anlässen aus. Warum denken, warum anecken – dem Christen reicht doch auch der Gang in die Kirche, an Weihnachten und zu Familienfesten. Gerade auf die beiden wichtigsten Werke Landauers, den 1911 und 1919 erschienenen *Aufruf zum Sozialismus*[71] und die 1907 veröffentlichte Schrift *Die Revolution*[72] kann eine selbstreflexive »Linke« nur

69 Vgl.: Landauer 1974.
70 Verwendet wird die Ausgabe: Mühsam 1974, zitiert wird als MGL.
71 Verwendet wird die zweite, überarbeitete, ergänzte und vor allem aktualisierte Ausgabe: Landauer 1919, zitiert wird als AS.
72 Verwendet wird die Ausgabe: Landauer 1974, zitiert wird als R.

schwer verzichten. Doch kommen wir zurück zum Begriff der Revolution bei Landauer. Der gleichfalls der Vergessenheit anheim gefallene Erich Mühsam schrieb: »Es gibt Anarchisten, die von politischer Revolution nicht nur, die insgesamt von politischer Betätigung nichts hören mögen. Schon Bakunin hat sich gegen die Unterstellung des Marxklüngels gewehrt, dass Ablehnung der Beteiligung an staatlichen Einrichtungsverschönerungen Ablehnung von Politik überhaupt bedeute. Landauers letzte Monate wären ja eine Verleugnung aller seiner Grundsätze gewesen, hätte er je eine ähnliche Meinung von den Pflichtgrenzen des Anarchisten gehabt, wie sie die Marxisten den Anarchisten unterstellen und wovon sie manchen Anarchisten selber schon überzeugt haben.« (MGL 126) Und weiter heißt es dann: »Gustav Landauer war himmelweit von einem Realpolitiker solcher Prägung entfernt; in ihm saß die Idee, der er lebte, mit mächtiger Härte fest: die Idee der Freiheit und des Sozialismus, die Idee der Vergeistigung und Verwirklichung. Ihr diente er, indem er sich mit den Gegebenheiten der Zeit befasste, an sie anschloss, in sie eingriff. Wer den revolutionären Menschen so erkannt hat, wird die unbefangene Politik, die Landauer während des Krieges um der Idee willen trieb, seinen Brief an Wilson und anderes, was zuerst befremdend scheint, wird vor allem seine Haltung in der Revolutionszeit verstehen, dies Zugreifen, wo sich ein Anhalt bot, dies Fördern der Eisnerschen Politik, wo immer sie Möglichkeiten zu aufbauender Arbeit zeigte. Hier ist Kritik im Einzelnen berechtigt und geboten, nicht aber Zweifel erlaubt, der Landauers revolutionäre Grundstellung zu erschüttern versuchte.« (MGL 126) Der Begriff der Revolution ist noch aus einem weiteren Grund eine der zentralen Denkkategorien Landauers: Denn er verweist auf die Definition und Stellung der Utopie, die bei ihm als Gegenpart der Topie erscheint.[73] Letztere liegt vor, wenn ein geschichtlich stabiler Zustand erreicht ist. »Dies allgemeine und umfassende Gemenge des Mitlebens im Zustand relativer Stabilität nennen wir: die Topie. Die Topie schafft allen Wohlstand, alle Sättigung und allen Hunger, alle Behausung und alle Obdachlosigkeit; die Topie ordnet alle Angelegenheiten des Miteinanderlebens der Menschen, führt Kriege nach Außen, exportiert und importiert, verschließt oder öffnet die Grenzen; die Topie bildet den Geist und die Dummheit aus, gewöhnt an Anstand und Lasterhaftigkeit, schafft Glück und Unglück, Zufriedenheit und Unzufriedenheit; die Topie greift auch mit starker Hand in die Gebiete ein, die ihr nicht angehören: das Privatleben des Individuums und die Familie. Die Grenzen zwischen Individualleben und Familiendasein einerseits, der Topie andererseits sind schwankend. Die relative Stabilität der Topie ändert sich graduell, bis der Punkt des labilen Gleichgewichts erreicht ist.« (R 12) Der Zustand einer Topie ist damit ein allumfassender und über das nötige Maß hinaus regelnder. In seinem Rahmen sind Entwicklungen möglich,

73 Grundlegend: Braun 1991.

ohne dass die gesetzten Grenzen ihr Profil verlieren. Er erzeugt dadurch aber über kurz oder lang den Widerspruch des Individuums, im Sinne dieser Interpretation Träger der Utopie, d. h. des fundamental-radikalen Widerstandes gegen die Topie. »Diese Änderungen der Bestandsicherheit der Topie werden erzeugt durch die Utopie. Die Utopie gehört von Haus aus nicht dem Bereich des Mitlebens, sondern des Individuallebens an. Unter Utopie verstehen wir ein Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind, aber in einem Moment der Krise sich durch die Form des begeisterten Rausches zu einer Gesamtheit und zu einer Mitlebensform vereinigen und organisieren: zu der Tendenz nämlich, eine tadellos funktionierende Topie zu gestalten, die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt.« (R 12f.) Die Utopie organisiert die Kritik an der Topie, d. h. an der jeweiligen Gegenwart. In dem Moment jedoch, wo ihr Wirken in der Wirklichkeit Erfolg hat, wird sie selbst zur Topie. Diese Konstruktion sichert vor allem ein theoretisches Konzept Landauers ab: die Offenheit der Geschichte. »Anders ausgedrückt heißt das, dass die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.« (R 26) Direkt gegen den Marxismus gerichtet, ist deutlich, dass die Beziehung zwischen Topie und Utopie als »ewige Wiederkehr« (als permanent neu beginnender und immer weitere Ebenen erklimmender Kreislauf) keine finalistische Deutung der Geschichte zulässt. Dies nicht zuletzt, da zwischen beiden eine Epoche liege, die dadurch zu kennzeichnen sei, dass die alte Topie bereits zerstört, die Utopie aber noch nicht zur neuen Topie geworden ist. In solchen Phasen tritt ein »Machtvakuum« – als Fehlen von Stabilität – auf. Es ist, und damit sind wir beim Ausgangspunkt unserer Betrachtungen angelangt, die Revolution, die nach Landauer die Utopie zur Topie transformiert und solchermaßen das »Machtvakuum« bedingt. Allerdings überführt in diesem Zustand die Revolution bestimmte Gegebenheiten von der alten in die neue Topie. Und daneben prägen immer auch die praktischen Erfordernisse der Revolution die Utopie. Kurz: Ihr kommen entscheidende Funktionen bei der Ausgestaltung der Utopie zur Topie zu. Ergänzend muss noch hinzugefügt werden, dass Landauer davon ausging, dass die ganze neuzeitliche Geschichte als Epoche einer einzigen Revolution zu interpretieren sei: Die letzte stabile Topie sei das genossenschaftlich geprägte Mittelalter gewesen. In diesem Sinne schloss sich Landauer auch dem Optimismus Kropotkins an. Denn wenn die komplette Geschichte der letzten Jahrhunderte als eine Revolution zu interpretieren ist, dann stehen wir vor der Ausprägung einer neuen Topie, die wesentliche Elemente des genossenschaftlichen Mittelalters zumindest in modifizierter Form enthalten wird und in die auch die Entwicklungen der Neuzeit eingehen werden. »Der Vorfall, von dem ich rede, ist die Revolution, die mit der sogenann-

ten Reformationszeit begonnen hat. Die Etappen dieser Revolution sind: die eigentliche Reformation mit ihren geistigen und sozialen Umwandlungen, ihren Säkularisationen und Staatenbildungen – der Bauernkrieg – die englische Revolution – der dreißigjährige Krieg – der amerikanische Unabhängigkeitskrieg, weniger um seiner Vorfälle, als seiner geistigen Prozesse und Ideen willen, mit denen er den stärksten Einfluss auf das ausübte, was nun folgt: die große französische Revolution. Es wird im Ferneren gezeigt werden, dass die große französische Revolution nicht nur in Frankreich, sondern in Europa dauert und lebendig ist von 1789 bis 1871, und dass das Jahr 1871 einen deutlichen und merkbaren Einschnitt bedeutet. Ich habe aber nicht die Kühnheit zu behaupten, damit sei die gewaltige Bewegung, deren Beginn ich ins 16. Jahrhundert setze, am Ende, erloschen, versickert.« (R 25f.)

Buber hat Landauers entscheidende Weiterentwicklung des Kropotkinschen Ansatzes in der schlichten Tatsache gesehen, dass Landauer den Staat als solchen anerkenne. Er sei zur Organisation der Individuen in einem bestimmten Maße notwendig. Darüber hinaus müsse darauf verwiesen werden, dass Landauer auch die Idee des Sozialismus mit der Anthropologie verbinde: »Nicht vom Stande der Technik hängt die Verwirklichung ab, wiewohl der verwirklichte Sozialismus freilich je nach dem Stand der Technik anders aussehen, anders beginnen, anders weitergehen wird; sie hängt von den Menschen, sie hängt von ihrem Geiste ab.« (US 82) In dieser doppelten Bestimmung, einerseits die Ebene des Staates, andererseits das starke individuelle Moment, wird Landauer von Buber verortet. »Die Aufgabe, die sich aus dieser Sachlage für den Sozialisten, d. h. für den auf Restrukturierung der Gesellschaft bedachten Menschen ergibt, ist, die faktische Grundlinie des Staates bis zur prinzipiellen zurückzudrängen. Dies aber ist es, was durch die Schaffung und Erneuerung echter organischer Struktur, durch Zusammenschluss der menschlichen Personen und Familien zu mannigfaltigen Gemeinden und der Gemeinden zu Bünden geschieht. Dieses Wachstum und nichts anderes ›zerstört‹ den Staat, indem es ihn verdrängt. Freilich immer nur den jeweils überflüssigen, unfundierten Teil des Staates; eine Aktion, die darüber hinausginge, wäre unrechtmäßig und müsste fehlschlagen, weil es ihr, sowie sie die Grenze überschritte, an dem für das weitere erforderlichen aufbauenden Geiste fehlte. Wir treffen hier auf dieselbe Problematik, die schon Proudhon von einer anderen Seite her entdeckt und erkannt hat: Assoziation ohne zulänglich vitalen Gemeingeist setzt nicht Gesellschaft an die Stelle von Staat, sie trägt Staat in sich, und was sie wirkt, kann nicht viel andres als Staat sein, d. h. Machtbestätigung und Expansionsdrang, getragen von Bürokratie.« (US 84) Die explizite Kritik dieser Interpretation am dogmatischen Marxismus liegt auf der Hand und befindet sich durchaus in Deckung mit unserer Landauer-Interpretation. Denn es ging ihm um eine sukzessive Restrukturierung und Zurückdrängung des Staates, nicht aber, wie etwa Lenin, um die Konstruktion

eines per se staatlich und herrschaftlich organisierten Sozialismus.[74] Kurz: Landauer ziehe das Individuum dem Kollektiv vor. Des Weiteren sprach Buber davon, dass Landauer auch die Idee der Revolution in die menschliche Intention verlagere. »Wieder haben wir Landauer eine wesentliche Klärung im Verhältnis zu Kropotkin zu verdanken. Damit die politische Revolution der sozialen dienen kann, tut dreierlei not. Erstens: die Revolutionäre müssen festen Willens sein, für das vorhandene Gemeinschaftsgut den Boden freizumachen und es darauf zu einem Bund der Gerechten auszubauen. Zweitens: Gemeinschaftsgut muss in Institutionen so bereitet sein, dass es nach Freimachung des Bodens so ausgebaut werden kann. Und drittens: die Bereitung muss in echtem Gemeinschaftsgeist geschehen.« (US 92)

Wie zutreffend die Theorie der Anthropologisierung zentraler Begriffe durch Landauer ist, zeigt sein 1911 in erster, 1919 in zweiter Auflage erschienenes Buch *Aufruf zum Sozialismus*. Landauer schrieb: »Sozialismus ist die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen.« (AS 21) Und an anderer Stelle heißt es. »Geist ist Gemeingeist, Geist ist Verbindung und Freiheit, Geist ist Menschenbund, wir sehen es bald noch deutlicher – ein Geist kommt über die Menschen; und wo Geist ist, ist Volk, wo Volk ist, ist ein Keil, der vorwärts drängt, ist ein Wille; wo ein Wille ist, ist ein Weg; das Wort gilt; aber auch nur da ist ein Weg. ... Aus den Herzen der Einzelnen bricht diese Stimme und dieses unbändige Verlangen in gleicher, in geeinter Weise heraus; und so wird die Wirklichkeit des Neuen geschaffen. Sie wird anders sein, schließlich, als das Ideal, ihm ähnlich, aber nicht gleich. Sie wird besser sein, denn sie ist kein Traum mehr der Ahnungsvollen, Sehnsuchts- und Schmerzensreichen, sondern ein Leben, ein Mitleben, ein Gesellschaftsleben der Lebendigen. Es wird ein Volk sein; es wird eine Kultur sein, es wird Freude sein.« (AS 3) Landauer vertrat – dies sehen wir nun in aller Deutlichkeit – eine Sozialismus-Konzeption, die, da sie sich auf das Individuum und die freiwillige Assoziation stützte, gegen die marxistische Dogmatik gerichtet war. Der Marxismus wird von Landauer als »die Pest unserer Zeit und der Fluch der sozialistischen Bewegung« (AS 5) bezeichnet. Gesteuert wird diese Kritik über den Staatsbegriff des Marxismus, der die sozialistische Idee zu nichts anderem als einer Spielart des Kapitalismus und Imperialismus unter veränderten Vorzeichen mache. »Kapitalismus und Staat müssen zusammen kommen – das ist in Wahrheit das Ideal des Marxismus; und wenn sie schon vom Ideal nichts hören wollen, so sagen wir: das ist die Entwicklungstendenz, die sie entdeckt haben, die sie unterstützen wollen. Sie sehen nicht, dass die ungeheure Gewalt und Bureaukratenödigkeit des Staates nur nötig ist, weil unserm Mitleben der Geist verlorengegangen ist, weil die Gerechtigkeit und die Liebe, die wirtschaftlichen Bünde und die sprossende

74 Vgl. grundlegend: Schäfer 1994, S. 15ff., S. 240ff., sowie: Furet 1998, siehe unten.

Mannigfaltigkeit kleiner gesellschaftlicher Organisationen verschwunden sind. ... Wir sind wieder beim Philister, wir sind beim Marxisten, und für ihn trifft völlig zu, dass seine Ideologie nur der Überbau der Niedertracht unserer Zeit ist. ... Kein Zweifel, die Marxisten glauben, wenn die Vorderseite und die Kehrseite unserer Erniedrigung, die Produktionszustände des Kapitalismus und der Staat auf einer und derselben Seite ständen und sich ineinander verwuchert hätten, dann wäre ihre Fortschrittsentwicklung am Ziel und es wäre damit die Gerechtigkeit und Gleichheit hergestellt; ist ja doch ihr umfassender Wirtschaftsstaat, gleichviel, ob er zunächst Erbe der bisherigen Staaten oder ob er ihr Weltstaat ist, ein republikanisch-demokratisches Gebilde, und glauben sie ja doch, die Anordnungen eines solchen Staates sorgten für das Heil all der kleinen Leute, die ja selbst den Staat ausmachten.« (AS 56-58) Der Marxismus, so Landauer weiter, werde dadurch selbst zur Utopie. Denn es gehe ihm gerade nicht um das Aufstellen von Idealen, denen mit Blick auf die Realität normative Funktionen zukämen, sondern vielmehr um die Fortschreibung der durch die Realität gesetzten Entwicklungstendenzen. Bei Landauer findet sich damit eine Interpretation des voll auf die weitere Entfaltung der technischen Kräfte setzenden Marxismus, der dann später von Ernst Bloch gegen Landauer positiv aufgewertet und theoretisiert werden wird. »Von all dem tiefen Verfall dieser unserer Zeiten sehen sie (die Marxisten, A. H.) nichts; sie halluzinieren Fortschritt: die Technik schreitet fort; die tut es natürlich in der Tat; tut es in manchen Zeiten der Kultur, nicht immer, es gibt auch Kulturen ohne technischen Fortschritt, und tut es insbesondere in Zeiten des Verfalls, der Individualisierung des Geistes und der Atomisierung der Massen; und darum eben sagen wir: der wirkliche Fortschritt der Technik zusammen mit der wirklichen Niedertracht der Zeit – um für Marxisten einmal marxistisch zu sprechen – die tatsächliche, materiale Grundlage für den ideologischen Überbau, nämlich für die Utopie des Entwicklungssozialismus der Marxisten. Weil aber nicht nur die fortschreitende Technik in ihrem Geistchen sich abspiegelt, sondern ebenso auch die übrigen Tendenzen der Zeit, darum ist ihnen auch der Kapitalismus Fortschritt, ist ihnen auch der Zentralstaat Fortschritt.« (AS 56f.) In letzter Konsequenz wendet Landauer den Marxismus gegen die Marxisten selbst. Die theoretische Ausrufung der zukünftigen Revolution – im Sinne des geschichtlich vorherbestimmten Aufbrechens des Klassenantagonismus sowie die dann folgende Verwirklichung des Kommunismus – sei nichts weiter als eine Krücke des Kapitalismus, weil sie diesen eben nicht abschaffe, sondern einfach fortschreibe. Der Marxismus festige das kapitalistische System, sei ein elementarer Teil desselben. Stärker und radikaler ist wahrscheinlich selten innerhalb des sozialistischen Lagers gegen den Marxismus argumentiert worden. »Damit, dass wir das gesehen haben, haben wir den Zusammenbruch des Marxismus gesehen, der zu wissen meinte, der Sozialismus bereite sich in den Einrichtungen und dem Katastrophenprozess

der bürgerlichen Gesellschaft selbst vor und der Kampf der immer anwachsenden, immer entschlossener auftretenden, immer revolutionärer handelnden Proletariermassen sei ein notwendiger, in der Geschichte vorgesehener Akt zur Herbeiführung des Sozialismus. In Wahrheit aber ist dieser Kampf der Arbeiter in ihrer Rolle als Produzenten für den kapitalistischen Markt nichts als ein Drehen im Kreise des Kapitalismus. Man kann nicht einmal sagen, dass dieser Kampf eine allgemeine Verbesserung der Lage der Arbeiterklasse herbeiführe; nur das ist zu sehen, dass er und seine Wirkungen die Arbeiterklasse an ihre Lage und an die allgemeinen Zustände der Gesellschaft gewöhnen. Der Marxismus ist einer der Faktoren und kein unwesentlicher, die den kapitalistischen Zustand erhalten, festigen und in seinen Wirkungen auf den Geist der Völker immer trostloser machen. ... Der Kapitalismus ist nicht eine Periode des Fortschritts, sondern des Verfalls. Der Sozialismus kommt nicht auf dem Weg der Weiterentwicklung des Kapitalismus und kommt nicht durch den Produzentenkampf der Arbeiter innerhalb des Kapitalismus.« (AS 95f.) Gleichzeitig hat sich Landauer gegen eine direkte Verbindung von Utopie und Gewalt ausgesprochen. Denn entsprechend der Transformation zur neuen Topie entkleide sich die Utopie sozusagen auch ihres utopischen Kerns. Damit könnte sie gerade nicht umgesetzt werden, sondern nehme vielmehr in sich ständig verändernder Form Eingang in die Wirklichkeit. Dann aber eben in ihrer Funktion als normative Größe. »Sie sagen nicht – wenn sie erst Einsicht in die uns bekannte bisherige Geschichte der Menschengeschlechter haben, dann sagen sie nicht: dieses Ideal muss so nackt, so ausgedacht, so errechnet, wie es auf dem Papier steht, Wirklichkeit werden. Sie wissen wohl: das Ideal ist das Letzte, Äußerste an Schönheit und Freuden eben, was vor ihrem Gemüte ihrem Geiste steht. Es ist ein Stück Geist, es ist Vernunft, ist Gedanke. Nie aber sieht die Wirklichkeit dem Gedanken einzelner Menschen völlig gleich; es wäre auch langweilig, wenn es so wäre, wenn wir also die Welt doppelt hätten: einmal im vorwegnehmenden Gedanken, das andere Mal in der äußeren Welt genau so noch einmal. So ist es nie gewesen und wird nie so sein. Nicht das Ideal wird zur Wirklichkeit; aber durch das Ideal, nur durch das Ideal wird in diesen unseren Zeiten unsere Wirklichkeit.« (AS 2)

Martin Buber verwies in seinem bereits zitierten Werk *Utopischer Sozialismus* analog zu Gustav Landauer, Karl Mannheim und Ernst Bloch die Utopie auf den individuellen Menschen. Und auch bei ihm führte diese Verschiebung zu einer Rechtfertigung der Notwendigkeit utopischen Denkens gegen die marxistische Dogmatik. »Den Utopien, die in die Geistesgeschichte des Menschengeschlechts eingegangen sind, erscheint auf den ersten Überblick das gemeinsam, dass sie Bilder sind, und zwar Bilder von etwas, was nicht vorhanden ist, sondern nur vorgestellt wird. Solche Bilder pflegt man im allgemeinen als Phantasiebilder zu bezeichnen; aber damit ist noch wenig ge-

sagt. Diese Phantasie schweift nicht, sie wird nicht von wechselnden Eingebungen hin und her getrieben, sie zentriert tektonisch-fest um ein Erstes und Ursprüngliches, das auszubauen ihr auferlegt ist, und dieses Erste ist der Wunsch. Das utopische Bild ist ein Bild dessen, was ›sein soll‹, wovon der Bildende wünscht, dass es sei. Und wieder pflegt man von Wunschbildern zu reden; aber auch damit ist nicht genug gesagt. ... Der bildschaffende utopische Wunsch in der Geistesgeschichte hat, wiewohl auch er, wie alles Bildschaffende, in der Tiefe verwurzelt ist, nichts vom Drang und nichts von der Selbstbefriedigung. Er ist an ein Überpersönliches gebunden, das mit der Seele kommuniziert, aber von ihr nicht bedingt ist. Was hier waltet, ist die Sehnsucht nach dem Rechten, das in religiöser oder philosophischer Schau, als Offenbarung oder als Idee erfahren wird, und das sich seinem Wesen nach nicht im Einzelnen, sondern nur in der menschlichen Gemeinschaft als solcher realisieren kann.« (US 19f.) Der utopische Gedanke entlade sich in zwei Wesensformen: Einerseits als religiöse Botschaft und andererseits als philosophisch-politische Idee. Gerade deshalb müssten die Unterschiede beider Konzeptionen eindeutig benannt werden. »Die Schau des Rechten in der Offenbarung vollendet sich im Bild einer vollkommenen Zeit: als messianische Eschatologie; die Schau des Rechten in der Idee vollendet sich in dem Bild eines vollkommenen Raums: als Utopie. Die erste greift ihrem Wesen nach über das Soziale hinaus, sie rührt ans Kreatürliche, ja ans Kosmische, die zweite bleibt ihrem Wesen nach auf den Umkreis der Gesellschaft beschränkt, wenn sie auch zuweilen eine innere Umwandlung der Menschen in ihr Bild einbezieht. Eschatologie bedeutet Vollendung der Schöpfung, Utopie Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer ›rechten‹ Ordnung. Ein anderer Unterschied ist wichtiger. Für die Eschatologie geschieht – wenn sie auch in ihrer elementaren, prophetischen Form dem Menschen einen bedeutenden aktiven Teil an dem Kommen der Erlösung zuspricht – der entscheidende Akt von oben, für die Utopie ist alles dem bewussten Menschenwillen unterworfen, ja man kann sie geradezu als ein Gesellschaftsbild bezeichnen, das so entworfen ist, als ob es keine anderen Faktoren als den bewussten Menschenwillen gäbe.« (US 20f.) In der Utopie als philosophischer Idee, deren explizit politischer Kern von Buber anerkannt wird, ist der Mensch nicht nur Träger der Utopie. Gleichzeitig, das ist entscheidend, ist er der aktiv handelnde, seine Umwelt gestaltende und umgestaltende Garant für ein besseres Morgen. Damit sind in Bubers Ansatz – anders als in Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung* – jene Thesen zur Differenzierung von Chiliasmus und Utopie präsent, die Alfred Doren 1924/25 erstmals paradigmatisch formulierte und an denen ein Versuch der Bestimmung des politischen Kerns der Utopie nicht vorbei kommt.[75] Bubers Ausführungen zur Utopie korrespondiert seine Analyse und zeitdiagnostische Beschreibung der kapitalistischen Gesellschaft. »Wenn wir die kapitalistische Gesellschaft, in der der Sozialismus entstanden

ist, auf ihren Charakter als Gesellschaft hin erforschen, sehen wir, dass es eine in sich strukturarme, eine in sich immer strukturärmer werdende Gesellschaft ist. Unter Struktur einer Gesellschaft ist ihre Gesellschaftshaltigkeit, Gemeinschaftshaltigkeit zu verstehen: strukturreich ist eine Gesellschaft in dem Maße zu nennen, als sie sich aus echten Gesellschaften, d. h. aus Orts- und Werksgemeinschaften und aus deren stufenweisen Zusammenschlüssen aufbaut. ... Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen. Dieses ihr Wesen ist durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft und ihres Staates fortschreitend ausgehöhlt worden, so dass der moderne Individualisierungsprozess sich als Atomisierungsprozess vollzog. Dabei blieben die alten organischen Formen großenteils in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie wurden hohl an Sinn und Seele: zerfallendes Gewebe. Nicht bloß, was man die Massen zu nennen pflegt, sondern die ganze Gesellschaft ist im wesentlichen amorph, ungegliedert, strukturarm.« (US 29f.) Analog zu Kropotkin und Landauer ist auch bei Buber die Bildung kleiner, freier und unabhängiger (aber trotzdem untereinander vernetzter) Gemeinschaften und Gesellschaften die Alternative zu den politischen Systemen seiner Zeit. »Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werkgilden bestehen. Wir sehen etwa an dem russischen Realisierungsversuch, dass die Beziehungen der Menschen im wesentlichen unverändert bleiben, wenn sie in eine sozialistisch-zentralistische Machtordnung eingefügt sind, die das Leben der Personen und das Leben der natürlichen sozialen Gruppen determiniert. Natürlich können und wollen wir nicht zum primitiven Agrarkommunismus und nicht zum Ständestaat des christlichen Mittelalters zurück. Wir müssen ganz unromantisch, ganz heute lebend, mit dem widerstrebenden Material unseres Geschichtstags echte Gemeinschaft aufbauen.« (US 32) Gleichzeitig setzte Buber die Vision der assoziierten Assoziationen gegen den Staatssozialismus sowjetrussischer Prägung und, in einem weiteren Schritt, auch gegen den dogmatischen Marxismus. Gesteuert wird seine Argumentation über eine Kritik des Individualisierungsprozesses der kapitalistischen Gesellschaft, der die Einzelnen eben vereinzele, ja, atomisiere. Die Antwort des Marxismus auf die Frage – Zusammenfassung in dem durch Zwang aufgestellten Kollektiv, das mit dem allumfassenden und bürokratischen Staat identisch ist – wies Buber in aller Deutlichkeit als falsch und überholt zurück. Weitaus schwerer aber wiegt ein anderer Vorwurf: Der Marxismus verlagere durch den postulierten »Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit« (Engels) seinen besseren Zustand in eine Zukunft, deren Anbruch höchst ungewiss sei. Dage-

75 Siehe: Doren 1968.

gen setzte Buber den aktiv im Jetzt handelnden Menschen der Utopie als Idee: »Man mag dagegen halten, dass auch das marxistische Endziel nicht wesentlich anders beschaffen sei; aber hier klafft eben ein nur durch jene marxistische Utopik überbrückbarer Abgrund zwischen der künftigen, irgendwann, niemand weiß wie lange Zeit nach dem endgültigen Sieg der Revolution sich vollziehenden Wandlung einerseits und dem Weg zur Revolution und durch sie andererseits, welcher Weg durch den restlosen, keinen Sonderaspekt und keine Sonderinitiative duldenden Zentralismus gekennzeichnet ist. Uniformie als Weg schlägt geheimnisvoll in Mannigfaltigkeit als Ziel, Zwang als Weg geheimnisvoll in Freiheit als Ziel um. Demgegenüber will der ›utopische‹ nichtmarxistische Sozialismus den mit seinem Ziel artgleichen Weg; er weigert sich, daran zu glauben, dass man, sich auf den dereinstigen ›Sprung‹ verlassend, das Gegenteil von dem zu bereiten habe, was man anstrebt; er glaubt vielmehr, dass man für das, was man anstrebt, im Jetzt den im Jetzt möglichen Raum schaffen muss, damit es dann sich erfülle; er glaubt nicht an den nachrevolutionären Sprung, aber er glaubt an die revolutionäre Kontinuität, genauer gesagt: an eine Kontinuität, innerhalb deren Revolution nur die Durchsetzung, Freimachung und Erweiterung einer bereits zum möglichen Maße erwachsenen Wirklichkeit bedeutet.« (US 29) Buber wirft damit dem Marxismus sein »Bilderverbot« ebenso vor wie die auseinanderklaffende Schere des Handelns und des Willens. In der Tat muss der Marxismus, damit es zur Revolution kommt, alles dafür tun, dass es den zukünftigen Revolutionären vor Ausbruch des letzten fulminanten Aktes der Geschichte immer schlechter geht. Und dass die verantwortlichen kommunistischen Politiker tatsächlich genauso handelten, hatte Buber in Weimar und im Dritten Reich – vom Hitler-Stalin-Pakt bis hin zur verweigerten Zusammenarbeit mit den Sozialdemokratien gegen den Nationalsozialismus – klar vor Augen. Auch August Bebels Durchbrechung des »Bilderverbots« in *Die Frau und der Sozialismus*, das die zukünftige kommunistische Gesellschaft in bunten Farben und äußerst facettenreich schilderte, würde Buber daher zurückweisen: Es fehlten schlicht das »Wann« und die beginnende Arbeit im Jetzt. Bebel verweigerte in der Tat die Imagination genau an diesem einen Punkt. Beide Symptome der modernen Zeit – einerseits die Individualisierung im Schoße des Kapitalismus und andererseits die staatlich und hierarchisch ausgerichtete Fortschreibung des Kapitalismus als Sozialismus in der Sowjetunion – prägten in aller Deutlichkeit auch Bubers Zeitdiagnose. »Seit drei Jahrzehnten empfinden wir, dass wir am Anfang der bisher größten Krisis des Menschengeschlechtes leben. Es wird uns immer deutlicher, dass auch die gewaltigen Ereignisse der letzten Jahre nur als Zeichen dieser Krisis zu verstehen sind. Sie ist keineswegs bloß die Krisis eines wirtschaftlichen und sozialen Systems, das durch ein anderes, gewissermaßen schon bereitstehendes abgelöst wird, sondern alle Systeme, die alten und die neuen, stehen gleicherweise in der Krisis. Was durch die Krisis in Frage ge-

stellt wird, ist nicht weniger als das Sein des Menschen in der Welt überhaupt. ... In den Zeiten seines Erdenweges hat der Mensch das, was man seine Macht über die Natur zu nennen pflegt, immer mehr und in einem immer zunehmenden Tempo gesteigert, und er hat das, was man die Schöpfung seines Geistes zu nennen pflegt, von Triumph zu Triumph geführt. Zugleich aber hat er von einer Krisis zur anderen immer tiefer zu spüren bekommen, wie brüchig all die Herrlichkeit ist, und in hellsichtigen Stunden hat er verstehen gelernt, dass er trotz allem, was er den Fortschritt des Menschengeschlechts zu nennen pflegt, durchaus nicht auf gebahnter Straße wandelt, sondern immer wieder auf einem schmalen Grad zwischen den Abgründen Fuß um Fuß setzen muss.« (US 234f.) Allen Entscheidungen, den anstehenden, die zu fällen sind, komme in diesem Sinne grundlegende Bedeutung für das weitere Leben der Menschheit zu. Buber sah die mögliche Alternative in einem Sozialismus, der auf Freiheit, Gemeinschaft und Solidarität setzt: »Es geht um die Entscheidung über die Grundlage: Restrukturierung der Gesellschaft als Bund der Bünde und Reduktion des Staates auf die Einheitsfunktion, oder Resorption der amorphen Gesellschaft durch den allmächtigen Staat; sozialistischer Pluralismus oder ›sozialistischer‹ Unitarismus; die rechte, täglich neu von den wechselnden Bedingungen aus überprüfte Proportion zwischen Gruppenfreiheit und Gesamtheitsordnung oder die absolute Ordnung, auferlegt auf unbestimmte Zeit um einer angeblich danach ›von selber‹ kommenden Ära der Freiheit willen. Solange Russland nicht selber eine wesenhafte innere Umgestaltung erfahren hat – und wir können heute noch nicht ahnen, wann und wie das geschehen wird – , haben wir den einen der beiden Pole des Sozialismus, zwischen denen dann die Wahl zu treffen ist, mit dem gewaltigen Namen Moskaus zu bezeichnen. Den anderen wage ich trotz allem ›Jerusalem‹ zu nennen.« (US 233)

Sozialismus und Staat. Max Adler und Herbert Marcuse

Eine Bestimmung des Verhältnisses von Sozialismus und Staat ist auf die Thematisierung Max Adlers angewiesen. Denn seine Biographie und seine Werke verweisen unseren Blick in das Zentrum des sogenannten Austromarxismus, dessen Vertreter Adler neben Rudolf Hilferding, Otto Bauer und Karl Renner war. Am 15. Januar 1873 geboren, schloss er 1896 das Jurastudium mit der Promotion ab. Bereits während der Zeit an der Universität hatte ihn sein politischer Weg zur österreichischen Sozialdemokratie geführt. Für diese übernahm er in den folgenden Jahren zahlreiche Aufgaben, von organisatorischen Funktionen bis hin zur Mandatsträgerschaft. 1917 begann dann Adlers politische Umorientierung. So begrüßte er zwar die russische Revolution, sprach ihr allerdings gleichzeitig einen paradigmatischen Charakter ab, da er sie als russische Sonderentwicklung interpretierte. Ein Jahr später war er in der Rätebewegung aktiv, hielt allerdings in Schriften und persönlichen Äußerungen immer an der Instanz des Staates fest. Seit 1919 Professor für Gesellschaftslehre in Wien, erschien 1924 sein bedeutendstes Werk *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*.[76] Zwei Jahre später publizierte er dann die Monographie *Politische oder soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, die sich nicht nur an die *Neuen Menschen* anschloss, sondern darüber hinaus seine demokratie- und staatstheoretische Hauptschrift ist.[77] Nun allerdings geriet er in immer stärkere Konfrontation zu den vorgegebenen Linien der Partei. Als am 15. Juli 1927 der Wiener Justizpalast brannte und die Regierung auf die wehrlosen Massen schießen ließ – beschrieben ist dieses Ereignis am Besten immer noch bei Elias Canetti und Heimito von Doderer – war er der einzige prominente Sozialdemokrat, der die Demonstranten verteidigte. Seine Parteikarriere war damit ebenso beendet wie ihm in immer stärkerem Maße die Publikationsmöglichkeiten in der parteinahen Presse entzogen wurden. In den dreißiger Jahren geriet er dann in die Schusslinie des austrofaschistischen Regime, wurde kurzzeitig verhaftet und an der Universität mit Disziplinarverfahren attackiert. Am 28. Juni 1937 starb er.[78] Adler schrieb, über die bereits erwähnten Arbeiten hinaus, zahlreiche weitere Bücher, Broschüren, Pamphlete und Zeitungsartikel. Wir stützen uns hier auf die beiden bereits genannten Monographien, da sich in ihnen Adlers Grundanschauungen offenbaren.

76 Verwendet wird die Ausgabe: Adler 1924. Zitiert wird als NM.
77 Verwendet wird die Ausgabe: Adler 1926. Zitiert wird als PSD.
78 Angaben nach: Senft 1992, S. 49-52.

Adler hat keinen Zweifel daran gelassen, dass er mit seinen Schriften in der Tradition der materialistischen Geschichtsdeutung steht, wie sie von Karl Marx geprägt und von Karl Kautsky weiterentwickelt worden war. »Es ist hier nicht möglich, darzulegen, was ich schon ausführlich genug seit 1904 in allen meinen Schriften getan habe, wie der Grundbegriff des Marxismus der vergesellschaftete Mensch ist, wie die ökonomischen Verhältnisse, von denen die materialistische Geschichtsauffassung spricht, doch nichts anderes sind als menschliche Verhältnisse, und wie in aller ökonomischen Notwendigkeit stets als nicht zu eliminierendes Glied der tätige vergesellschaftete Mensch, also natürlich auch seine Zwecke und Wertungen enthalten sind. ... Dieses rationelle Verständnis liefert die materialistische Geschichtsauffassung. Sie ist nichts anderes als die Aufzeigung einer grundsätzlichen Determination dieser menschlichen umwälzenden Praxis. Sie schaltet nicht das Bewusstsein aus, sie verzichtet nicht auf die ›eigenen Strukturen und Triebkräfte‹ des Geistesleben, sondern sie wurzelt diese nur in die jeweilige gesellschaftliche Verumstandung ein, in welcher sie die ökonomische als die letztlich entscheidende, weil die Lebensmöglichkeiten bedingende aufweist.« (NM 166f.) Dem Marxismus kommt im Denken Adlers fundamentale Bedeutung zu. Gleich Marx sah er in den ökonomischen Gegebenheiten den Schlüssel zur Interpretation allen Seins. Und er ging davon aus, dass nur eine Veränderung der wirtschaftlichen Sphäre grundlegende gesellschaftliche oder kulturelle Änderungen zur Folge haben könnte. Wer den Menschen zu erkennen suche, der müsse zuvor den ökonomischen Schleier der Geschichte zerreißen. »Wenn Marx und Engels von Naturnotwendigkeiten gesellschaftlicher Erscheinungen sprechen, von Naturgesetzen des sozialen Lebens u. dgl., so meinen sie damit stets die Gesetze der sozialen Natur, deren Aufzeigung und theoretische Bearbeitung eben ihre epochemachende theoretische Leistung ist und deren Wesen in der Vergesellschaftung menschlichen Seins und Wirkens gelegen ist. Ohne dieses menschlich-tätige Sein und Wirken ist kein einziger Begriff des Marxismus durchführbar, und Marxens Analyse der kapitalistischen Gesellschaft bestand ja gerade darin, hinter dem sachlichen Schein ökonomischer Kategorien: Ware, Kapital, Grundrente, Profit, Produktionskraft und Produktionsweise die Menschen aufzuzeigen, deren Beziehungen und Bestrebungen, kurz deren Tun und Leiden durch sie verdeckt wurde.« (NM 167f.) Trotz seiner Übernahme der These von der Abhängigkeit der kulturellen von der ökonomischen Sphäre hat Adler den Marxismus an einem entscheidenden Punkt modifiziert. Er billigte der Kultur und damit in einem weiteren Schritt der Erziehung einen weitaus höheren Stellenwert zu, als dies bei den anderen von uns behandelten Theoretikern des Marxismus der Fall war. Der Klassenkampf, so Adler programmatisch, habe auch eine kulturelle Dimension, die nicht vernachlässigt werden dürfe. »Klassenbewusstsein gehört noch zum Wesen der Klasse selbst, und in diesem Bewusstsein entfaltet sich jedes Mal der ganze Komplex von

Forderungen und Zwecksetzungen, d. h. aber von Wertungen, die eben die Ideologie dieser Klasse bildet, ihren geistigen Oberbau. Daraus folgt aber, dass jeder Klassenkampf ein Kampf nicht nur um Durchsetzung materieller Interessen ist, sondern gerade in dem Maße, als er wirklich revolutionär wird, d. h. als er die Notwendigkeit erkennt, zur Befriedigung derselben eine Umgestaltung der Gesellschaft erzwingen zu müssen, auch und vor allem ein Kampf um moralische und geistige Güter ist, ein Kampf um höheres Recht, höhere Moral und höhere Geistigkeit überhaupt. Solange man diese großartige Dialektik des Marxismus nicht verstanden hat, dass aus soziologischer Notwendigkeit, d. h. in den Bedingungen des sozialen Lebens selbst begründet, der Kampf der Klassen zusammenfallen muss mit der Hervortreibung einer stets an den Idealen des Geisteslebens orientierten Ideologie auf der Seite der aufstrebenden Klasse, solange wird man freilich über den bloßen Eudämonismus der Arbeiterbewegung klagen und von der kulturlosen Gewalt des Klassenkampfes entsetzt sein. In Wahrheit aber muss jede Erweiterung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen und jede Beseitigung gesellschaftlicher Widersprüche ganz selbstverständlich von der revolutionären Klasse nicht nur als ihr Interesse, sondern als das Vernünftige, als das Gute, als das Gerechte gefordert werden.« (NM 170f.) Der Kultur und der Erziehung kommen in diesem Sinne wichtige Aufgaben zu. So führe die Aufhebung des Klassengegensatzes nicht nur zu einer qualitativ anderen und neuen Wirtschafts- und Sozial-, sondern eben auch zu einer besseren Kulturordnung. Wer die Macht über die Kultur besitze, habe – im positiven wie im negativen Sinne – das Individuum in seiner Gewalt. »Aber in der Struktur der heutigen Klassengesellschaft ist ganz und gar als ihr notwendiges ökonomisches und ideologisches Produkt diese Zerreißung der Gesellschaft in Klassen bedingt, die nicht bloß Gegensätze des Besitzes sind, sondern immer zugleich auch Gegensätze der Erziehung und Bildung, des Wissens- und Kulturbesitzes waren. Und es gehört zu den wesentlichen Charakterzügen aller Klassengesellschaften, ja es stellt geradezu ein Hauptmoment ihres sozialen Mechanismus dar, das ein ungestörtes Funktionieren desselben ermöglicht und so den komplizierten Klassenkampf in ungebrochener Festigkeit erhält, dass die ökonomische und politische Beherrschung der niederen Klassen nicht nur in Armut, sondern zugleich in Unwissenheit und Rohheit niederhielt. Hierdurch wurde deren ganzes Leben nicht bloß äußerlich, sondern auch im Bewusstsein sowohl der herrschenden wie der beherrschten Klassen zu einer anderen niederen Art von Menschentum gemacht, gleichsam zu einer untermenschlichen Art, die nichts mehr gemeinsam hatte mit dem götterähnlichen Leben der Herrenklasse.« (NM 14f.) Die Ungleichverteilung der Bildung stellt nach Adler ein zentrales Herrschaftsinstrument der Bourgeoisie dar. Diese nehme die höhere Bildung für sich allein in Anspruch, der Arbeiter diene nur der Maschine. (NM 13f.) Gleichzeitig aber werde sie auch zu einer Herrschaftstechnik. Der Besitz der

und die Verfügung über Erziehung und Bildung seien direkte Machtinstrumente, Bestandteile des Klassengegensatzes. »Es war der Triumph dieser Klassenideologie, dass die beherrschten Volksklassen sich selbst im Gefühle eigenen Unwertes und angeborener Niedrigkeit gebunden fühlten, so dass sie zwar Gesinnungen des Hasses gegen ihre Unterdrücker, des Neides gegen das glücklichere Leben ihrer Herren, nicht aber solche der Auflehnung im Sinne einer Emanzipation vom Lose der Unterwerfung zu hegen wagten.« (NM 15f.)

Der so begründeten entscheidenden Stellung der Kultur korrespondiere, dass diese immer Teil des utopischen Denkens und der revolutionären Bewegungen gewesen sei. Von den Hussiten und den Levellers reiche eine Tradition bis hinein in die Aufklärung und den utopischen Frühsozialismus. Gerade deshalb aber hätten sich Marx und Engels gezwungen gesehen, die Erziehung ein Stück weit zurückzuweisen, da sie sich, nach Adler logisch und notwendig, gegenüber dem Utopismus abgrenzten. Das Kritikwürdige sei nun darin zu sehen, dass diese Entwicklung im Marxismus als dogmatische Regel gesetzt und ihres eigentlichen Kerns entkleidet wurde. »Aus Furcht vor dem utopischen Aktivismus gelangte man so nicht selten zu einer Art ökonomischen Fatalismus, der als solcher nur deshalb nicht empfunden wurde, weil er dorthin führte, wohin man wollte, zum Sozialismus, weil hier ökonomisches Verhängnis und subjektives Ziel zusammenfielen. Aber innerhalb einer solchen Auffassung konnten naturgemäß Erziehungsfragen der Jugend oder gar der Kindheit nicht mehr im Mittelpunkt des Gegenwartsinteresses stehen, sondern wurden als Aufgaben, die erst spätere und glücklichere Generationen zu beschäftigen haben werden, der Zukunft zugeschoben.« (NM 23) Doch die Erziehung könnte nicht solchermaßen einfach übergangen oder abgeschoben werden. Vielmehr zeige sie die Lösung eines der zentralen Probleme jeder politischen Theorie, die auf die Zukunft abzielt – sie verweist auf das Gebiet der Anthropologie. Denn, dies sehen wir bereits bei Jean-Jacques Rousseau, zahlreichen politischen Entwürfen ist als Träger der Zukunft ein eigener, Neuer Mensch beigegeben, der dennoch in einer seltsamen Ambivalenz verbleibt. Einerseits wird er erst durch das alternative System hergestellt, ist sein Produkt, andererseits aber müsste er eigentlich zur Verwirklichung des Systems bereits vorher schon da sein. Was so im Allgemeinen gilt, hat gerade für die politischen Utopien der Neuzeit fundamentale Bedeutung. Platon umging diesen Aspekt in seiner *Politeia* noch, indem er auf die Veränderung des Menschen allein setzte, der dann, gerecht und tugendhaft, sich seinen Staat schaffe. Doch die neuzeitlichen Texte gehen in der Mehrzahl den umgekehrten Weg – hier ist der Kontext zuerst fertig, setzt aber gleichwohl eine geänderte Anthropologie bereits voraus. Das von uns soeben geschilderte Paradox muss dann ausgeblendet werden, bildet jedoch gleichzeitig die Angriffsfläche der Gegner. Es war William Morris, der in seinem utopischen Roman *News from Nowhere* dieses Problem insofern löste, als er die Träger des alten Systems als Gründer der

Zukunft installierte. »Indem nun einerseits die Zukunftsaufgaben des Sozialismus um so vieles ihrer Verwirklichung näher schienen, andererseits aber offenbar wurde, wie sehr der Sozialismus außer der ökonomischen Reife seiner materiellen Bedingungen zugleich noch die subjektive, psychologische Reife des Proletariats für seine neuen Ziele vermissen ließ, wurde nun mit fast elementarer Gewalt die Frage der Erziehung mit einem Male in den Vordergrund gerückt. Ja, es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, dass sie zu einer Lebensfrage der sozialistischen Entwicklung geworden ist. Sozialistische Erziehung der Massen – das ist es, was der Sozialismus zu seiner Verwirklichung ebenso notwendig braucht, wie eine bestimmte Höhe der gesellschaftlichen Produktion und der zahlenmäßigen Entwicklung des Proletariats selbst.« (NM 26f.) Erziehung und Bildung müssten in jede moderne Vorstellung des Marxismus sowie in deren Revolutionskonzeptionen integriert werden. Der Klassenkampf, der Weg in die neue zukünftige Gesellschaft, sei ein Weg der Kultur und erbringe deren höchste Blüte. Damit sind bei Adler jene Annahmen präsent, die August Bebel in *Die Frau und der Sozialismus zur Utopie* verdichtete. »Denn eben darum ist sie ja Entwicklung, weil sie jene Richtung der sozialen Bewegung ist, in der das soziale Leben zwangsläufig zu immer größerer sozialer Solidarität gelangen muss, die sich ideologisch in zunehmender Vernünftigkeit und Sittlichkeit der Gesellschaftsordnung betätigt, ein Resultat, dass allerdings in der bisherigen Form des gesellschaftlichen Lebens nur durch den Kampf der Klassen erreicht wurde und wird. So paradox es klingt, so ist es doch eine soziologische Wahrheit, dass die Übereinstimmung der kausal notwendigen gesellschaftlichen Entwicklung mit der ethisch erforderten durch den Klassenkampf bewirkt wird, weil in diesem Kampf jedes Mal die aufstrebende Klasse ihre Forderungen im Sinne größerer gesellschaftlicher Vernunft und Moral formulieren muss. Der Klassenkampf ist daher, soziologisch betrachtet, gar nichts anderes als der Prozess der Humanisierung und Kultivierung, ja sogar der Moralisierung der Gesellschaft selbst, der Herausforderung ihrer fortschreitenden Sozialisierung und damit stets größerer Annäherung an Menschheitsformen und Menschheitsziele. Darum erfüllt auch der revolutionäre Klassenkampf, solange er revolutionär bleibt, d. h. das Streben nach gesellschaftlicher Umformung und Verbesserung und nicht nach Erringung ganz persönlicher Lebensvorteile, jede aufstrebende Klasse mit einer Art religiöser Glut und Begeisterung, in welcher jeder einzelne sich verwandelt und gehoben fühlt, woraus sich auch das innere Überlegenheitsgefühl der revolutionären Menschen über die sie umgebenden Alltagsleute ergibt, welche hierüber als einen Hochmut jener zetern.« (NM 45f.) An diesem Punkt setzt Adlers sozialistische Konzeption der Erziehung ein. Denn im Klassenkampf könne nur bestehen und erfolgreich sein, wer die Werte, Normen und Ansprüche seiner Klasse verinnerlicht habe und zugleich die theoretische Begründung des Klassenantagonismus kenne. Doch, so Adler

mit Blick auf seine Zeit, dass Proletariat habe sich ein Stück weit entpolitisiert. (NM 65f.) Wer daher die Arbeiter aufkläre und bilde, der stärke ihre Rolle im sich permanent zuspitzenden Kampf der Klassen gegeneinander. Der sozialistischen Erziehung wird so die Funktion der Vorbereitung der zukünftigen Entwicklung zugeschrieben. Und zwar auf verschiedenen Ebenen: im Zuge der Revolution, als Basis des Agierens im herrschenden System sowie im Rahmen parlamentarischer und außerparlamentarischer Betätigung, als Teil der Kämpfe selbst und darüber hinaus als Grundlage der Zukunft. Kultur und Erziehung ermöglichen, hier ähnelt Adlers Denken noch einmal dem Ansatz August Bebels, den anthropologischen Sprung in die Zukunft, die zudem imaginierend und antizipierend von der Gegenwart aus erkannt und beschrieben werden kann. »Wir müssen also die Kinder nicht für die heutige Welt der Lohnarbeit und des Individualinteresses bilden, sondern für die künftige der Gemeinarbeit und Solidarität. Wir müssen in den Seelen der Kinder den Bruch mit der heutigen Welt nicht etwa hervorrufen, sondern stärken. Denn die Ungerechtigkeiten und Widersprüche der kapitalistischen Welt sind dem Kindergemüt aller Klassen, auch der Besitzenden, unverständlich. ... Auf diese Weise erst kann und muss in den Kindern ein Geist aufwachsen, der für diese bürgerliche Welt freilich nicht mehr tauglich ist, für den aber auch diese bürgerliche Welt nichts mehr taugt, ein Geist, der in der Welt des Kapitalismus nicht mehr leben will, weil er in ihr nicht mehr leben kann, ein Geist, der unter den kulturellen Lügen und Schranken der kapitalistischen Welt noch schmerzlicher leidet wie unter ihrer ökonomischen Not. Das ist sozialistische Erziehung: eine Jugend, welche die sozialistische Gedanken- und Gefühlswelt nicht mehr bloß als politische Forderung oder bestenfalls als sittliches Ideal vor Augen hat, sondern die gar nicht anders mehr denken und fühlen kann als sozialistisch.« (NM 77-79) In diesem Sinne entstehe durch die sozialistische und an den Prinzipien des Marxismus geschulte Entwicklung jener entscheidende Faktor politischer Systeme, der seine ganze Evidenz vor allem im Rahmen des utopischen Diskurses aufzeigt: »Neue Menschen! – Das also ist das eigentliche Ziel einer revolutionären Erziehung, einer Erziehung, die jene neue Gesellschaft auch in den Seelen der Menschen vorbereitet, die sonst in ihrer Vorbereitung durch den ökonomischen Prozess bloß eine objektive Möglichkeit bleibt.« (NM 66f.)

In seinem Buch *Politische oder soziale Demokratie* unterschied Adler zwischen den bereits im Titel genannten zwei Begriffen der Demokratie. Die politische oder formale Demokratie definierte er als politische Herrschaftsform der Gegenwart, d. h. leicht verallgemeinernd ausgedrückt: des Klassenstaates. Eine jede Demokratie, die auf der Wirtschaftsform des Kapitalismus basiere und damit den Widerspruch der Klassen sowie die ökonomischen Bedingungen dieses Konflikts nicht aufhebe, sei keine »wahre Demokratie«. Diese wäre vielmehr erst dann verwirklicht, wenn Solidarität und Menschlichkeit die neue

sozialistische Gesellschaft bedingen, die sich dann sozial begründe und legitimiere. Die hier angesprochene Differenzierung ist für Adlers Konzeption von kaum zu überschätzender Relevanz. Denn sie verweist auf die Doppelstruktur seiner Argumentation und seiner politischen Tätigkeit. Zum einen die tägliche Arbeit im kapitalistischen Staat, im Parlament zur sukzessiven Verbesserung der Lage der Arbeiter, daneben aber das Festhalten an der ausschließlich durch Revolution hervorzubringenden sozialistischen Zukunftsgesellschaft, der »sozialen Demokratie«. »Andererseits wird man vielleicht erwartet haben, dass an Stelle der Bezeichnung ›politische Demokratie‹ der sehr geläufige und auch sehr bestimmte Begriff der ›bürgerlichen Demokratie‹ trete. Allein dies würde den eigentlichen Sinn des Begriffes der politischen Demokratie nicht erschöpfen. Denn diese umfasst, wie wir noch sehen werden, auch jene Form der Demokratie im Klassenstaate, in welcher das Proletariat die Demokratie erobern und mit ihr den Staat beherrschen wird. Denn auch diese Demokratie ist immer noch Demokratie im Klassenstaate, also nicht soziale Demokratie.« (PSD 53f.) Von den gegenwärtigen Formen politischer Organisation unterscheide sich die soziale Demokratie an einem fundamentalen Punkt: Sie setze auf die Identität von Herrschern und Beherrschten. Damit entfalle dann gerade die Herrschaft der Gruppen (oder Klassen) übereinander. Aber auch das Majoritätsprinzip des Parlamentarismus werde Teil der Geschichte. Divergierende Interessen müssten nicht mehr verhandelt werden, da ihnen ein grundsätzlicher Konsens vorgelagert sei, der alle Differenzen zu Detailfragen herunterstufe, zu Expertenproblemen. »Denn die Demokratie, die nicht bloß formal ist, kennt ihrem Begriffe nach keine Herrschaft der einen über die anderen, also auch keine der Vielen über die Wenigen. Denn im Begriff der Demokratie liegt ja gerade der Gedanke der Freiheit und Gleichheit aller und der Unterwerfung des eigenen Willens nur unter die Selbstbestimmung, nicht aber unter die Bestimmung anderer.« (PSD, 56) Adler beruft sich, und da liegt er richtig, zur Abstützung dieser Thesen auf die Konzeption der volonté générale Jean-Jacques Rousseaus. Und auch dessen Idee der Homogenisierung aller Lebensbereiche ist bei Adler präsent. Freilich übersieht er, dass sich Rousseau an einem zentralen Punkt vom modernen Sozialismus unterschied: Er war ein Mann des Privateigentums, das in seiner kleinen Form auch im einzig legitimen Staat, im *Contrat social* (1762), erhalten bleibt. So wird es zwar nivelliert und sozialpflichtig, bildet jedoch weiterhin die Grundlage der staatlichen Organisation. Gleichwohl aber ist Rousseaus Transformationsstrategie des natürlichen Menschen (homme naturel) – und nicht des Bourgeois – hin zum Citoyen, die auch heute noch alle Berechtigung besitzt, mit Adlers Dichotomie beider Demokratieformen kompatibel. »Die individualistische Staats- und Gesellschaftsauffassung des Bürgertums, welche in Gesellschaft und Staat nur eine Vereinigung einzelner für sich stehender Menschen erblickte, und die der Meinung war, dass sich die Freiheit des einzelnen ohne Rücksicht auf ein

übergeordnetes Ganzes begründen lasse, brachte es von dieser Theorie des Liberalismus auch nur zur individualistischen Form der Rechtsfreiheit und Rechtsgleichheit, zur politischen Demokratie. Dagegen entspricht der Tatsache der menschlichen Vergesellschaftung, das heißt der Tatsache, dass kein Individuum für sich allein bestehen kann, sondern vom ersten Augenblick seiner Existenz angefangen, bereits in ein ganzes System von gesellschaftlichen Arbeitsbeziehungen und nebenmenschlichen Einflüssen hineingestellt ist, die sein ganzes Sein und Werden gestalten, die Idee auch der politischen Eingliederung des einzelnen in ein größeres Ganze, wodurch aus dem für sich bestehenden Individuum das Glied einer Gemeinschaft wird.« (PSD 58f.) In diesem Sinne sind wichtige Bausteine der Stellung Adlers zum Staat benannt. Er ging davon aus, dass eine gesellschaftliche Organisation ohne Herrschaft, d. h. ohne Strukturen und Zwang nicht vorstellbar sei. Wo Menschen zusammen leben und arbeiten, da müsse geregelt werden. Die kleinen Lösungen vor Ort, die dezentralen, quasi assoziierten genossenschaftlichen Einheiten stellen wichtige Elemente dar, aber sie bedürften dennoch eines größeren Rahmens, eines Überbaus. »Keine Gesellschaftsform kann ohne Zwang bestehen. Aber der soziale Charakter dieses Zwanges ist ein völlig verschiedener, je nachdem es sich um eine solidarische oder unsolidarische Gesellschaft handelt. In einer unsolidarischen, d. h. in einer Gesellschaft mit Klassengegensätzen, wird dieser Zwang von einer oder mehreren Schichten dieser Gesellschaft gegen die anderen ausgeübt. Diese werden also von jenen beherrscht, die Zwangsordnung dieser Gesellschaftsform ist nur auf seiten eines Teiles der Gesellschaftsglieder Ausfluss ihres Willens, dagegen auf seiten der anderen ein ihnen auferlegtes Gesetz, an dessen Zustandekommen sie in keiner Weise beteiligt sind. Kurz, diese Zwangsordnung ist Herrschaftsordnung: In ihr und nur in ihr gibt es solche Glieder, die bloß herrschen, und solche, die bloß unterworfen sind.« (PSD 67) Der bürgerliche Staat der Klassengesellschaft wird von Adler abgelehnt. Aber dies bedeutet nicht die Zurückweisung des Staatsgedankens als solchem. Vielmehr sei dieser auch nach der Verwirklichung des Sozialismus, der solidarischen Gesellschaft mit ihrer sozialen Demokratie notwendig. »Hier beruht dieser Zwang auf dem gemeinsamen Interesse und dem übereinstimmenden Willen aller. Es gibt also hier keinen Teil, der über den anderen herrscht, es gibt keinen Willen, der dem anderen Teil aufgezwungen würde. Die Ordnung einer solchen Gesellschaft, ihre Gesetze gehen aus der gleich interessierten Beschlussfassung aller hervor und stellen die Selbstbestimmung dieser Gemeinschaft dar. Hier also ist die Zwangsordnung der Gesellschaft nicht eine Herrschaftsordnung, sondern eine Selbstbestimmungsordnung, eine Autonomie. Hier herrscht nicht ein Teil über den anderen, sondern wenn schon von Herrschaft auch hier gesprochen werden muss, herrschen alle über alle. Der Zwang, der hier geübt wird, ist lediglich ein solcher, der sich aus den Lebens- und Arbeitsbedingungen aller ergibt, daher von ihnen auch nicht als

Zwang empfunden wird, sondern als die Ordnung jeder einzelnen Arbeits- und Lebensbeziehungen in dieser Gesellschaft.« (PSD 70) Dies bedinge in aller Notwendigkeit, dass die These des »absterbenden Staates« in der Deutung zurückgewiesen werden müsse, die Lenin ihr beigab. Ohne eine oberste Institution gehe es nicht. »Ja noch mehr: da auch die sozialistische, klassenlose Gesellschaft eine oberste Zwangsorganisation auf einem bestimmten Gebiete haben muss, so wird auch sie nach dieser rein formalen Anschauung als ein Staat bezeichnet werden müssen.« (PSD 62) Der zukünftige sozialistische Staat – der zwar reduziert, aber eben nicht komplett beseitigt werden könne – verwirkliche, was Rousseau bereits andachte: Es sei solcherart tatsächlich eine Ordnung gefunden, in der, obwohl alle herrschen, dennoch keiner beherrscht werde, in der alle, obwohl sie sich unterwerfen, genauso frei bleiben wie zuvor. Rousseaus Forderung des *Contrat social* könne erfüllt werden. Adler hat mit diesen Ausführungen den Marxismus entscheidend vorangebracht, indem er ihn auf ein neues theoretischen Fundament stellte. Er beschrieb eine Sozialismus-Konzeption, die sich zwar noch des Marxismus bedient und sich auch zu diesem bekennt, die aber an entscheidenden Stellen Modifikationen vornahm. Die Vorwürfe, die Kropotkin, Landauer, Samjatin und andere gegen den Marxismus vortrugen, greifen bei Adler daher nur teilweise. Ihm ist damit in einem weiteren Schritt auch die Abgrenzung gegenüber diesen Theorien gelungen. Dafür aber bezahlte Adler einen Preis, den fast zeitgleich auch Ernst Bloch entrichten musste: Seine Theorie lädt sich selbst utopisch auf. »Soweit der Marxismus ungebrochen lebendig bleibt, ist er als Lehre geradezu die Theorie der Entwicklung der Gesellschaft zu immer widerspruchsloserer Vergesellschaftung, d. h. Kultur und als Bewegung geradezu die Verwirklichung eines immer kraftvolleren Willens zu dieser Vergesellschaftung, also zur Kultur. Der Marxismus ist derart in Wirklichkeit sozialer Idealismus, der als sozialer Materialismus nur deshalb bezeichnet wird, weil er diesen Idealismus nicht mehr als bloß himmelblaue Gesinnung betätigt, sondern sich über die materiellen Bedingungen seiner Verwirklichung Rechenschaft geben will.« (NM 169) Ungebrochen aber bleibt der revolutionäre Impetus dieses Denkens, dessen Radikalität nicht nur kritikwürdig ist, sondern daneben nach wie vor auf die wunden Punkte kapitalistischer Gesellschaften verweist. Vor der Änderung der gesellschaftlich-staatlichen Strukturen, so Adler, stehe die Umwandlung des Menschen durch sich selbst: »Reißen wir, die wir eine neue Welt aufbauen wollen, vor allem die alte Welt in uns selbst schonungslos nieder, machen wir uns dadurch geeignet zu wirklichen Führern der Jugend, dann geht noch unter unseren Augen die neue Generation auf: ›denn immer rinnt ein frisches junges Blut‹.« (NM 82)

Am 19. Juli 1898 wurde der Philosoph Herbert Marcuse geboren. Nach der Teilnahme am Ersten Weltkrieg war er für kurze Zeit Mitglied des Berliner Sol-

datenrates. Gleichzeitig begann er mit dem Studium der Germanistik und Philosophie, das er 1922 mit einer Promotion (*Der deutsche Künstlerroman*) abschloss. Anfang der 30er Jahre scheiterte sein Versuch, sich bei Martin Heidegger zu habilitieren an dessen profaschistischer Einstellung. Daraufhin trat er 1933 dem Frankfurter Institut für Sozialforschung unter der Leitung Max Horkheimers bei. Im selben Jahr emigrierte er über Genf und Paris nach New York. 1940 wurde er amerikanischer Staatsbürger und arbeitete unter anderem für die staatliche Spionageabwehrbehörde. In den 50er Jahren nahm er seine wissenschaftlichen Arbeiten wieder auf. 1964 erschien dann sein Hauptwerk *Der eindimensionale Mensch*. Mit diesem Buch und weiteren Studien wurde Marcuse zu einem der theoretischen Köpfe der Studentenbewegung. 1967 war er der Hauptredner auf dem durch seine Teilnahme noch heute bekannten Berliner Vietnam-Kongress, wo er die beiden Vorträge *Das Ende der Utopie* und *Das Problem der Gewalt in der Opposition* hielt.[79] Am 29. Juli 1979 starb er während eines Aufenthaltes in Deutschland.

Ähnlich wie Kropotkin und Landauer oder Samjatin und Tschajanow muss Marcuse als Kritiker des dogmatischen Marxismus interpretiert werden. Auch er wendete sich gegen die positiv-lineare Forschrittsgläubigkeit, die diesem zu Grunde liegt und ersetzte sie durch den Rekurs auf die Vervollkommnung (als Selbstentfaltung) des Individuums. Über die genannten Autoren ging er aber insofern hinaus, als seine Kritik vor allem auf den Staatsbegriff des Marxismus zielte. Marcuse entwickelte eine Theorie der Fundamentalopposition, die sich nicht nur auf die Schriften und das Wirken Gracchus Babeufs stützt, sondern auch versucht, die sogenannte Repressionsmacht der bestehenden Staaten sukzessive zurückzudrängen.[80] In diesem Sinne sprach er in seinem Aufsatz *Das Ende der Utopie* dann vor allem vom Ende des Marxismus. »Ich muss zunächst mit einer Binsenwahrheit anfangen, ich meine damit, dass heute jede Form der Lebenswelt, jede Verwandlung der technischen und der natürlichen Umwelt eine reale Möglichkeit ist und dass ihr Topos ein geschichtlicher ist. Wir können heute die Welt zur Hölle machen, wir sind auf dem besten Wege dazu, wie Sie wissen. Wir können sie auch in das Gegenteil verwandeln. Dieses Ende der Utopie, das heißt die Widerlegung jener Ideen und Theorien, denen der Begriff der Utopie zur Denunziation von geschichtlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten gedient hat, kann nun auch in einem sehr bestimmten Sinne als ›Ende der Geschichte‹ gefasst werden, nämlich in dem Sinne, dass die neuen Möglichkeiten einer menschlichen Gesellschaft und ihrer Umwelt, dass diese neuen Möglichkeiten nicht mehr als Fortsetzung der alten, nicht mehr im selben historischen Kontinuum vorgestellt werden können, dass sie vielmehr einen Bruch mit dem geschichtlichen Kontinuum voraussetzen, jene qualitative Differenz zwischen einer freien Gesellschaft und den noch unfreien

79 Verwendet wird die Ausgabe: Marcuse 1980, die beide Aufsätze enthält, zitiert wird als EU und PGO.
80 Vgl. grundlegend: Heyer 2005b, S. 125-148.

Gesellschaften, die nach Marx in der Tat alle bisherige Geschichte zur Vorgeschichte der Menschheit macht.« (EU 9) Das postulierte »Ende der Utopie« beruht auf der anthropologischen Prämisse, dass der Mensch selbst seine Umwelt zu gestalten vermag. In dem Moment, wo ihm diese Fähigkeit in Totalität zukomme, habe die Utopie in ihrer semantischen Bedeutung als Nirgendort keine Funktion mehr. Sie sei nur noch dort vorhanden, wo »ein Projekt der gesellschaftlichen Umwandlung wirklichen Naturgesetzen« (EU 11) widerspreche. »Das heißt, der Begriff des Endes der Utopie impliziert die Notwendigkeit, eine neue Definition der Sozialismus wenigstens zu diskutieren, und zwar auf dem Boden der Frage, ob nicht Entscheidendes im Marxschen Begriff des Sozialismus einer heute überholten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte angehört. Das kommt meiner Meinung nach am klarsten in jener Unterscheidung zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Notwendigkeit zum Ausdruck, nach der das Reich der Freiheit nur jenseits des Reiches der Notwendigkeit gedacht werden und bestehen kann. Diese Teilung impliziert, dass das Reich der Notwendigkeit wirklich noch ein Reich der Notwendigkeit im Sinne der entfremdeten Arbeit bleibt, und das heißt, wie Marx sagt, dass alles, was in diesem Reich geschehen kann, ist, dass die Arbeit so rational wie möglich organisiert wird, so sehr wie möglich reduziert wird – aber sie bleibt Arbeit in und am Reich der Notwendigkeit und damit unfrei. Ich glaube, dass eine der neuen Möglichkeiten, die die qualitative Differenz der freien von der unfreien Gesellschaft anzeigt, genau darin besteht, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit erscheinen zu lassen, in der Arbeit und nicht nur jenseits der (notwendigen) Arbeit.« (EU 10) Marcuses Kritik am Marxismus ist darin zu sehen, dass er davon ausging, dass die dort entwickelte zukünftige sozialistische Gesellschaft das Entfremdungsproblem nicht zu lösen vermag. Die Arbeit bleibe entfremdete Tätigkeit. Er setzte daher nicht auf den »Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit« (Engels), der kaum etwas anderes als eine Fortschreibung der bisherigen Gegebenheiten bedeute, sondern vielmehr auf die Umstrukturierung der vorhandenen Gesellschaft. Die Aufhebung der Entfremdung der Arbeit sei ohne den Übergang in die sozialistische Gesellschaft, ja, auch ohne Revolution oder die Aufhebung des Klassenantagonismus möglich. Denn es wären jene »Kräfte« bereits vorhanden, denen die Funktion der Lösung der Entfremdungsproblematik zukomme bzw. die diese bewirken könnten. »Insbesondere – und das ist die Frage, die uns hier beschäftigt – ist die Undefinierbarkeit einer revolutionären Klasse in den technisch höchst entwickelten kapitalistischen Ländern keine Utopisierung des Marxismus. Die gesellschaftlichen Träger der Umwälzung, und das ist orthodoxer Marx, formieren sich erst in dem Prozess der Umwälzung selbst, und man kann nicht mit einer Situation rechnen, in der die revolutionären Kräfte sozusagen ready-made vorhanden sind, wenn die revolutionäre Bewegung beginnt. Aber es gibt ein meiner Meinung

nach gültiges Kriterium für die mögliche Realisierung, nämlich, wenn die materiellen und intellektuellen Kräfte für die Umwälzung technisch vorhanden sind, obwohl deren rationale Verwendung durch die bestehende Organisation der Produktivkräfte verhindert wird. Und in diesem Sinne, glaube ich, können wir heute in der Tat von einem Ende der Utopie reden. Alle materiellen und intellektuellen Kräfte, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden können, sind da. Dass sie nicht für sie eingesetzt werden, ist der totalen Mobilisierung der bestehenden Gesellschaft gegen ihre eigene Möglichkeit der Befreiung zuzuschreiben. Aber dieser Zustand macht in keiner Weise die Idee der Umwälzung selbst zur Utopie.« (EU 11f.) Die Voraussetzungen für eine Umstrukturierung der vorhandenen Gesellschaften sind nach Marcuse gegeben – sie verweisen direkt auf das Individuum selbst. Der Mensch, determiniert durch den Repressionsapparat des Staates, müsse erst sich selbst ändern, um dann in einem nächsten Schritt zu verändern. Die hier aufscheinende Analogie Marcuses zu Adler ist fundamental. »Was auf dem Spiel steht, ist die Idee einer neuen Anthropologie, nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise, die Entstehung und Entwicklung eines vitalen Bedürfnisses nach Freiheit, und von vitalen Bedürfnissen der Freiheit – und zwar einer Freiheit, die nicht mehr in Kargheit und der Notwendigkeit entfremdeter Arbeit begründet und begrenzt ist. Die Entwicklung qualitativ neuer menschlicher Bedürfnisse erscheint als biologische Notwendigkeit, Bedürfnisse in einem sehr biologischen Sinne. Denn ein vitales, notwendiges Bedürfnis nach Freiheit existiert in einem großen Teil der gleichgeschalteten Bevölkerung in den entwickelten Ländern des Kapitalismus nicht oder nicht mehr. Im Sinne dieser vitalen Bedürfnisse impliziert die neue Anthropologie auch die Entstehung einer neuen Moral als Erbe und Negation der judäochristlichen Moral, die bisher die Geschichte der westlichen Zivilisation charakterisiert hat. Es ist gerade die Kontinuität der in einer repressiven Gesellschaft entwickelten und befriedigten Bedürfnisse, die diese repressive Gesellschaft in den Individuen selbst immer wieder reproduziert. Die Individuen reproduzieren in ihren eigenen Bedürfnissen die repressive Gesellschaft, selbst durch die Revolution hindurch, und es ist genau diese Kontinuität, die den Sprung von der Quantität in die Qualität einer freien Gesellschaft bisher verhindert hat.« (EU 13) Die kapitalistische Gesellschaft stehe dieserart vor einem entscheidenden Problem: Sie bringe Bedürfnisse hervor, die sie nicht zu befriedigen vermag. Der postmaterielle Charakter dieser Wünsche – z. B. nach Freiheit, Glück oder Frieden – verweist auf Lösungszusammenhänge, die dem Kapitalismus nicht grundsätzlich eigen seien, da er ausschließlich materielle Bedürfnisse erfüllen könne. Das gelte aber eben auch für den Sozialismus und zukünftige sozialistische Staaten. Kommt die Revolution zur Aufhebung der Problemstrukturen und des Entfremdungsproblems nicht mehr in Frage, so verdeutliche sich, dass das System geändert werden müsse – aber nicht gegen

die herrschenden Strukturen, sondern in ihnen. Damit hat Marcuse den Anschluss an die politischen und / oder utopischen Theorien des Frühsozialismus hergestellt. »Diese neuen vitalen Bedürfnisse würden dann als gesellschaftliche Produktivkraft eine totale technische Umgestaltung der Lebenswelt möglich machen, und ich glaube, dass erst in einer so umgestalteten Lebenswelt neue menschliche Verhältnisse, neue Beziehungen zwischen den Menschen möglich werden. Technische Umgestaltung – wiederum spreche ich im Hinblick auf die technisch höchst entwickelten kapitalistischen Länder, wo eine solche Umgestaltung die Beseitigung der Schrecken der kapitalistischen Kommerzialisierung meint, die totale Rekonstruktion der Städte und die Wiederherstellung der Natur nach der Beseitigung der Schrecken der kapitalistischen Industrialisierung.« (EU 16) Es ging Marcuse schlicht, dies können wir als erste Zwischenbilanz festhalten, um die menschliche Freiheit als Selbstbestimmung des Individuums – durch die volle Befriedigung der postmateriellen Bedürfnisse.

Marcuses Annahme, dass dieser Prozess im Rahmen der bestehenden Gesellschaften und Staaten stattfinden könne, ja, den entwickelten kapitalistischen und zivilisierten Staat sogar zur Voraussetzung habe, verweist auf den zweiten entscheidenden Faktor seiner Konzeption: das Problem der Opposition. »Und gerade weil die sogenannten utopischen Möglichkeiten gar nicht utopisch sind, sondern die bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Negation des Bestehenden darstellen, verlangt die Bewusstmachung dieser Möglichkeiten und die Bewusstmachung der sie verhindernden und der sie verleugnenden Kräfte von uns eine sehr realistische, eine sehr pragmatische Opposition. Eine Opposition, die frei ist von allen Illusionen, aber auch frei von allem Defätismus, der schon durch seine bloße Existenz die Möglichkeit der Freiheit an das Bestehende verrät.« (EU 17f.) In seinem Aufsatz *Das Problem der Gewalt in der Opposition* führte Marcuse aus, dass der kapitalistische Staat aus zwei Richtungen massiv kritisiert werde. Einerseits von der Schicht der Armen und Entrechteten, d. h. der durch den Kapitalismus Ausgebeuteten und Unterdrückten, zu deren Anwältin sich Marge Piercy in den 70er Jahren machte; andererseits aber durch die eigene Elite, d. h. jene Gruppe, deren Bedürfnisse und Ansprüche den Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft erweiterten und sprengten, da sie in ihm nicht erfüllt werden könnten. »Resultat dieser Konstellation ist: keine subjektive Notwendigkeit radikaler Umwälzung, deren objektive Notwendigkeit immer brennender wird. Und unter diesen Umständen konzentriert sich die Opposition wieder auf die Außenseiter innerhalb des Bestehenden, nämlich erstens auf die Gettos, die ›Unterprivilegierten‹, deren vitale Bedürfnisse selbst der hochentwickelte Spätkapitalismus nicht befriedigen kann und nicht befriedigen will. Zweitens konzentriert sich die Opposition am entgegengesetzten Pol der Gesellschaft, auf die Privilegierten, deren Bewusstsein und deren Instinkte die gesellschaftliche Steuerung durch-

brechen oder sich ihr entziehen können. Ich meine diejenigen Schichten der Gesellschaft, die auf Grund ihrer Position und Erziehung noch Zugang zu den Tatsachen – ein Zugang, der wahrhaftig schwer genug ist – , Zugang zum Gesamtzusammenhang der Tatsachen haben.« (PGO 45f.) Der Druck auf das bestehende System kommt dieserart aus zwei Richtungen: gleichsam sowohl von »unten« als auch von »oben«. Der von Karl Kautsky noch thematisierte Widerspruch beider Positionen, nach ihm in Thomas Münzer und Thomas Morus verkörpert, wurde von Marcuse aufgehoben. Gleichzeitig aber ging er davon aus, dass die modernen kapitalistischen Staaten in der Lage seien, den Druck von »unten« in ausreichendem Maße zu kontrollieren, zu kanalisieren oder niederzuhalten. Dies ist um so entscheidender, als Marcuse die These vertrat, dass der jeweilige Inhaber der staatlichen Gewalt sehr wohl das Recht habe, von diesen Funktionen Gebrauch zu machen, d. h. seine Herrschaft mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu verteidigen. »Das Bestehende hat das Recht, die Grenzen der Legalität zu bestimmen. Dieser Konflikt der beiden Rechte, des Widerstandsrechts und der institutionalisierten Gewalt, bringt die ständige Gefahr des Zusammenstoßes mit der Gewalt mit sich, es sei denn, dass das Recht der Befreiung dem Recht der bestehenden Ordnung geopfert wird und dass, wie bisher in der Geschichte, die Zahl der von der Ordnung geforderten Opfer die der Revolution weiterhin übersteigt. Das aber bedeutet, dass die Predigt der prinzipiellen Gewaltlosigkeit die bestehende Gewalt reproduziert. Und diese Gewalt ist in der monopolistischen Industriegesellschaft in noch nie dagewesenen Maße in der Herrschaft konzentriert, die das Ganze der Gesellschaft durchdringt. Diesem Ganzen gegenüber ist das Recht der Befreiung unmittelbar ein partikulares Recht. Daher erscheint der Gewaltkonflikt als Zusammenstoß der allgemeinen mit der partikularen Gewalt und in diesem Zusammenstoß wird die partikulare Gewalt geschlagen werden, bis sie selbst eine neue Allgemeinheit der bestehenden gegenüberstellen kann.« (PGO 52f.) Es wäre sinnlos, von einer »Legalität des Widerstandes« (PGO 52) zu sprechen. Kein System könne sich den Verfahrensfehler erlauben, die Arena bereit zu stellen, in der sein eigener Untergang geplant werde. Doch auch wenn der Widerstand gegen den herrschenden Status Quo nicht legal, ja, sogar strafbar (aus Sicht des Angegriffenen) ist, so müsse er dennoch ausgeübt werden. Erst die Konfrontation der Interessen, die Artikulation der jeweils neuen und modernen Problemlagen erzeuge jenen Prozess, der als Fortschritt zu bezeichnen ist. Bei Marcuse findet sich damit die Anerkennung konfligierender Interessen, die er, ähnlich wie in den bürgerlich-kapitalistischen Legitimitätstheorien, positiv aufwertet – ihr freies Spiel führe nach »vorn«. Es ist dies ein Ansatz, der sich, so paradox es klingen mag, auf Niccolo Machiavelli ebenso zu berufen vermag wie auf Gracchus Babeuf. »Ich möchte wenigstens ein paar Worte über das Widerstandsrecht sagen, weil ich erstaunt bin, immer wieder zu erfahren, wie wenig eigentlich ins Bewusstsein gedrun-

gen ist, dass die Anerkennung des Widerstandsrechts, nämlich der ›civil disobedience‹, zu den ältesten und geheiligsten Elementen der westlichen Zivilisation gehört. Die Idee, dass es ein Recht gibt, das höher ist als das positive Recht, ist so alt wie diese Zivilisation selbst. Hier ist der Konflikt der Rechte, vor den jede mehr als private Organisation gestellt ist; dann das Bestehende hat das legale Monopol der Gewalt und das positive Recht, ja die Pflicht, diese Gewalt zu seiner Verteidigung auszuüben. Demgegenüber steht die Anerkennung und Ausübung eines höheren Rechts und die Pflicht des Widerstandes als Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung der Freiheit, ›civil disobedience‹, als potentiell befreiende Gewalt. Ohne dieses Widerstandsrecht, ohne dieses Ausspielen eines höheren Rechts gegen das bestehende Recht ständen wir heute noch auf der Stufe der primitivsten Barbaren.« (PGO 52) In letzter Konsequenz wird das Widerstandsrecht von Marcuse in die Anthropologie verlagert. Erst der protestierende, der sich wehrende Mensch, sei ein ganzes Individuum. Dies ist eine Position, die der französische Soziologe Henri Mendras in seinem utopischen Roman *Eine Reise ins Reich der ländlichen Utopie* erneut vertreten wird. Und, so beide Autoren übereinstimmend, in den Gesellschaften der Moderne sei dieser Protest einer Fundamentalopposition nötiger den je. »Tatsache ist, dass wir uns einem System gegenüber befinden, das, seit dem Beginn der faschistischen Periode und heute noch, durch seine Taten die Idee des geschichtlichen Fortschritt selbst desavouiert hat, ein System, dessen innere Widersprüche sich immer von neuem in unmenschlichen und unnötigen Kriegen manifestieren und dessen wachsende Produktivität wachsende Zerstörung und wachsende Verschwendung ist. Ein solches System ist nicht immun. Es wehrt sich bereits gegen die Opposition, selbst gegen die Opposition der Intelligenz, an allen Ecken der Welt. Und selbst wenn wir noch keine Änderung sehen, müssen wir weitermachen; müssen wir widerstehen, wenn wir noch als Menschen leben, arbeiten und glücklich sein wollen. Im Bündnis mit dem System können wir das nicht mehr.« (PGO 57f.) Damit ist dann aber auch, und genau dies hatte Marcuse im Blick, gegen den Marxismus die Offenheit der Geschichte anerkannt. Wo Menschen leben, miteinander, um sich zu organisieren, da werde über kurz oder lang das Individuum mit dem Überbau in Konflikt geraten. Diese Theorie, als eigentlicher Motor des emanzipierten Fortschritts, ist seit Gustav Landauer ein nicht hintergehbarer Standard einer selbstreflexiven »Linken«.

Ernst Bloch und seine Kritiker. Hans Jonas, Jürgen Habermas, Theodor W. Adorno und Joachim Fest

Der Philosoph Ernst Bloch führte ein Leben, das die Zerrissenheit des 20. Jahrhunderts in seinen Facetten widerspiegelt. In Deutschland geboren, emigrierte er in den 30er Jahren nach Amerika. Seine Rückkehr führte ihn dann nach Leipzig, wo er allerdings innerhalb weniger Jahre an die Grenzen des DDR-Systems stieß und erneut umsiedelte: in die Bundesrepublik. Geschuldet ist diese intellektuelle und wissenschaftliche Freiheit, die ihn immer wieder anecken ließ, auch seiner Beschäftigung mit den Utopien der Antike und der Neuzeit. In der Tat kann davon ausgegangen werden, dass die Kategorie der Utopie eine der zentralen Denkfiguren Blochs darstellt. Dies zeigt bereits ein kurzer Blick in die Liste seiner Publikationen. 1918 erschien das Werk *Geist der Utopie*, die zweite Fassung lag fünf Jahre später vor. 1921 suchte er die Auseinandersetzung mit *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. In den Jahren der Emigration entstand mit *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien* eine Studie, die er 1946 veröffentlichte und die dann in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* aufging (1954-1959).[81] Daneben verfasste er zahlreiche kleinere Beiträge und Aufsätze, die ebenfalls Fragen der Utopie in den Blickpunkt nehmen. Das zentrale Merkmal seiner Werke ist darin zu sehen, dass er den Begriff Utopie so stark entgrenzte, dass er eigentlich nicht mehr vorhanden ist. Bei ihm ist fast alles utopisch, was irgendwie über das Heute hinausreicht. Bloch verortete utopische Potentiale im Hollywoodfilm ebenso wie in Märchen, chiliastischen Verkündungen oder sogar in der kapitalistischen Werbeindustrie. Geschuldet ist diese Aufweichung des Utopiebegriffs seinem Versuch der Verbindung von marxistischer Philosophie und utopisch antizipierter Zukunft. Er kann durch die Entgrenzung der Utopie und ihre intentionale Bestimmung das »Bilderverbot« durchbrechen, ohne direkt gegen das Utopieverdikt des Marxismus zu argumentieren. Denn dass Bloch auf dem Boden des Marxismus stand, verdeutlicht seine Auseinandersetzung mit dem Privateigentum, wie sie im *Prinzip Hoffnung* enthalten ist. Die Motivation für utopisches Denken auf gesellschaftlicher bzw. staatlicher Ebene sah Bloch im Hunger. Dem Hunger vieler Armer korrespondiere die Herrschaft der kleinen Gruppe der Reichen. Überraschend sei, dass die unterdrückte Masse der Bevölkerung jedoch kaum den Mut zu Revolutionen finde. »Denn normal, denkt man, ist es doch, oder müsste es sein, dass sich Millionen Menschen nicht durch Jahrtausende von einer Handvoll Oberschicht beherrschen, aus-

81 Verwendet wird die Ausgabe: Bloch 1993, zitiert wird als PH.

beuten, enterben lassen. Normal ist, dass eine so ungeheure Mehrheit es sich nicht gefallen lässt, Verdammte dieser Erde zu sein. Staat dessen ist gerade das Erwachen dieser Mehrheit das ganz und gar ungewöhnliche, das Seltene in der Geschichte. Auf tausend Kriege kommen nicht zehn Revolutionen: so schwer ist der aufrechte Gang.« (PH 551) Die Ausdifferenzierung in arm und reich, wichtiges Element der Zeitdiagnosen zahlreicher Utopien, ist nach Bloch durch das Privateigentum und der damit verbundenen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verschuldet. Eben deshalb hätten die Utopien der letzten 2000 Jahre die Verfügungsgewalt des Menschen über seinesgleichen abgeschafft. In diesem Schritt sei der zentrale Zug der Sozialutopien zu sehen. Damit bestätigte Bloch in letzter Konsequenz den vom Marxismus vorgegebenen Umgang mit den Utopien. Sie werden als frühe Beispiele der Kritik am kapitalistischen Privateigentum und dessen Folgen partiell anerkannt. Und die marxistische Kritik an ihnen umging er durch die Ausdehnung der Gattung auf fast alle Phänomene des menschlichen Lebens und Handelns. Bloch steht mit seiner Auffassung in einer Tradition der Utopieforschung, die von Gustav Landauer über Karl Mannheim bis hin zu Martin Buber sowie Raymond Ruyer und Arnhelm Neusüss reicht.[82] Das betrifft nicht nur das ihnen gemeinsame intentionale Utopieverständnis, sondern auch die Verankerung des »Utopischen« in der Geschichte. Als das »Neue« bzw. in der bewussten oder unbewussten Antizipation eines wie auch immer gearteten Morgen wird es selbst irgendwann erst gegenwärtig und dann überholenswert. (vgl. PH 555f.) Diesen Bemerkungen korrespondiert Blochs These: Menschliches Streben gehe um die Suche nach dem erfüllten Augenblick, um jenen kurzen Moment, in dem das Individuum mit sich selbst und seiner Umwelt in Einklang sei. Genau hier setzte dann Theodor W. Adornos Kritik ein.[83] Die Zerbrechlichkeit des so definierten Zusammenfalls und seinen Preis erörterte Bloch am Beispiel Fausts. Nur im Bereich der Kunst sei Identität möglich, darüber hinaus aber wird von Bloch die Beschäftigung mit dem Tod – ihm zufolge die größte Anti-Utopie – als Auftrag des Utopischen bezeichnet. Und so, wie das Individuum sich mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert sehe, setze sich die zukünftige kommunistische Gesellschaft mit dem Kapitalismus auseinander. Die Menschlichkeit, so Bloch in seinen Ausführungen über Karl Marx, ist Teil des Kommunismus und dadurch wird eben dieser zur gesellschaftlichen Intention in Auseinandersetzung mit dem Tod des Kapitalismus. »Es gehört also mindestens ein Zusammenwirken vom Gemüt, Gewissen und vor allem Erkenntnis dazu, um sozialistisches Bewusstsein gegen das eigene bisherige gesellschaftliche Sein abzuheben. Mit dem bedeutenden und kontrastierenden Effekt, das Bewusstsein einem so lange eigenen gesellschaftli-

82 Vgl.: Heyer 2005b, S. 173-188.
83 Adorno 1981, siehe unten.

chen Sein nicht mehr entsprechen zu lassen, so dass dann streckenweise der Zustand eintritt, wie ihn das *Manifest der Kommunistischen Partei* beschreibt und nun objektiv, nicht nur psychologisch enthüllt.« (PH 1605) Das »Utopische« geht – intentional umgedeutet – bei Bloch im Kommunismus auf. Das Bekenntnis zu Marx wird für Bloch zum Bekenntnis zur teleologischen Interpretation der Geschichte. Es sei der aus dem »Utopischen« stammende moralische Impetus, der den Marxismus legitimiere. Denn nur dieser könne die Lösung des Entfremdungsproblems als Zurückbringung der Menschlichkeit verwirklichen. »Auch im Elend sieht Marx derart nicht nur das Elend, nach Weise aller abstrakten Erbarmer und noch der abstrakten Utopisten, sondern das Empörende im Elend wird nun wirklich eines, nämlich aktive Kraft der Empörung gegen das Verursachende. Also wird das Elend, sobald es sich über seine Ursachen klar ist, zum revolutionären Hebel selber. ... Der Nullpunkt äußerster Entfremdung, wie das Proletariat ihn darstellt, wird nun zur dialektischen Umschlagstelle letzthin, gerade im Nichts dieses Nullpunkts lehrt Marx unser All zu finden. Entfremdung also, Entmenschlichung, Verdinglichung, dies Zur-Ware-Werden aller Menschen und Dinge, wie es der Kapitalismus in steigendem Maß gebracht hat: das ist bei Marx der alte Feind, der im Kapitalismus, als Kapitalismus schließlich siegte wie nie zuvor. Eben die Menschlichkeit selber ist der Entmenschlichung ihr geborener Feind, ja indem Marxismus überhaupt nichts anderes ist als Kampf gegen die kapitalistisch kulminierende Entmenschlichung bis zu ihrer völligen Aufhebung, ergibt sich auch e contrario, dass echter Marxismus seinem Antrieb wie Klassenkampf, wie Zielinhalt nach nichts anderes ist, sein kann, sein wird als Beförderung der Menschlichkeit.« (PH 1606f.)

Blochs Bücher und Schriften zur Utopie entwickelten einen Einfluss, der so nur wenigen Werken dieser Art zuzuschreiben ist. Einerseits weckten sie das Interesse breiter Schichten für einen aktualisierten Marxismus und für das »Utopische«, an dem jeder vermittels seiner Tagträume, Wünsche oder Hoffnungen teilhaben könnte. Andererseits aber richteten sie innerhalb der Utopieforschung einen Flurschaden an, der nur schwer zu beseitigen war. Es überrascht daher nicht, dass die Konzeption Blochs von den unterschiedlichsten Blickpunkten aus hinterfragt, überprüft und kritisiert wurde. In der Folge werden hier exemplarisch die Positionen von Hans Jonas, Jürgen Habermas, Theodor W. Adorno und Joachim Fest dargestellt. Jonas kritisierte Bloch aus moralisch-normativer Perspektive, Habermas und Adorno leisteten – auf der Basis eigener Begrifflichkeiten und Definitionen – die ihnen zufolge notwendige Auseinandersetzung aus »linker« Sichtweise und Joachim Fest polemisierte stellvertretend für das konservative Lager gegen Bloch. Diese publizistische und / oder feuilletonistische Kritik darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch eine wissenschaftliche Tradition gibt, die an das Werk Blochs anknüpft und dessen Ansätze theoretisiert. Genannt seien hier nur Jan Robert Bloch und Arnhelm Neusüss.[84]

Für Hans Jonas war Ernst Bloch das »enfant terrible des Utopismus«, der »beredte Prophet« des Marxismus und dessen »Wunschideal der tätigen Muße«. (PV 325) In seinem 1979 erschienenen Buch *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* setzte er Bloch einer Kritik aus, die vor allem auf einen Punkt abzielte: Dem Prinzip Hoffnung müsse das Prinzip Verantwortung konfrontiert werden.[85] Nach Jonas stelle der staatssozialistische Marxismus dadurch, dass er auf die Hoffnung als zentrale Kategorie setze, eine entfesselte Technik in seinen Dienst. »Wir tun es wegen der gefährlichen Macht einer Versuchung: der Utopie selbst! Ihre allgemeineren Gefahren, zum Beispiel die Verführung zur Erbarmungslosigkeit beim Versuch ihrer Herbeiführung, sind jetzt nicht unsere Sache. Ihre besondere Gefahr im Zusammenhang unseres Themas besteht darin, dass sie unter ihren kausalen Bedingungen die Armut vermeiden und, wenn nicht Überfluss, eine zufriedenstellende Fülle des physischen Daseins suchen muss. Der Materialismus ihrer ontologischen Hypothese macht das materielle Wohlergehen zu einer gebieterischen Voraussetzung für die erstrebte Freisetzung des wahren menschlichen Potentials, zwar nicht selber Ziel, aber unerlässliches Mittel dazu. Also wird die Verfolgung der Fülle mit Hilfe der Technik, über die ohnehin dahin wirkenden, mit dem Kapitalismus geteilten, sozusagen vulgären Antriebe hinaus, zur höheren Pflicht der Diener der Utopie: Die Ermöglichung des wahren Menschen fordert sie. Und hierzu ist nun zweierlei zu sagen, was niemand gerne sagt: Erstens, dass wir uns die Utopie mit dieser Bedingung heute nicht leisten können, zweitens, dass sie auch an und für sich ein falsches Ideal ist.« (PV 267) Der Marxismus müsse, so ist Jonas zu interpretieren, jede Verantwortung zurückweisen, da er sonst seine eigenen Ziele nicht erreichen könne. Diese bestünden aber nicht nur in einem »Überholen des Westens«, wie z. B. Iring Fetscher einseitig verkürzend ausführte.[86] Darüber hinaus gebe es die Zielvorstellung der Aufhebung entfremdeter Arbeit und damit den Übergang zur »tätigen Muße«, die aber doppelt verantwortungslos sei: Erstens gegenüber dem Menschen selbst und zweitens dadurch, dass sie eben auf einer dem Fortschritt und der Technik verhafteten Welt beruhe. »Zu diesem mit der Materie umgehenden Arbeitsresten, die dem Menschen der Utopiezeit verbleiben, nehme man noch die ebenfalls notwendigen immateriellen Gesellschaftsdienste gegenüber Personen, die immer von Personen versehen werden müssen – Ärzte, Lehrer, Sozialarbeiter, und bei denen routinehafte Austauschbarkeit, also auch Rotation des Personals, noch beschränkter ist. Und schließlich noch die ›nutzlosen‹ Arbeitsgebiete der schönen Künste und der Unterhaltung oder Belustigung, denen es weder an Nachfrage für ihre Erzeugnisse

84 Bloch 1997, Neusüss 1986.

85 Verwendet wird die in der Reihe Klassiker des modernen Denkens editierte Ausgabe: Jonas o. J., zitiert wird als PV.

86 Fetscher 1976, S. 27f.

in der Mußegesellschaft noch an Aspiranten um der Sache selbst willen fehlen wird. Hier kann jeder sich versuchen, aber bald wird sich die Spreu vom Weizen scheiden. ... Damit ist es aber auch (wofern ich nichts Wichtiges ausgelassen habe) zu Ende. Alle Anderen, die in der automatisierten Welt der Utopie die gewaltige Mehrheit sein müssen, ja, sein sollen, sind von ›nützlicher‹ Arbeit – im weitesten Sinne gesellschaftlicher Beitragsleistung – nicht so sehr befreit wie ausgeschlossen. Für sie muss Ersatz gefunden werden, und damit stehen wir vor dem nicht von Marx, aber von Bloch unumwunden ausgesprochenen Problem der Muße, nämlich ihrer Erfüllung mit menschenwürdigem Inhalt, in welchem sich eben der menschliche Sinn der Utopie erfüllen soll.« (PV 324f.) Jonas thematisierte also Blochs Umdeutung des Marxismus. Gerade bei Bloch schlage sich jene Entwicklung durch, die den Menschen schlichtweg entmenschliche, da sie ihm das Gebiet tätiger und schöpferischer Arbeit entziehe. »Ernst Bloch nennt ungeniert den ›Wachtraum vom vollkommenen Leben‹ oder auch ›vom regnum humanum‹ die ›Ur-Intention des goldenen Zeithalters‹, den ›absoluten Zielbegriff‹ und, als allerletzte Worte des gewaltigen, der Hoffnung gewidmeten Werkes, ›etwas, das allen in der Kindheit schon scheint und worin noch niemand war: Heimat‹ als das letzte Movens marxistischen Strebens.[87] Das ist unendlich mehr und qualitativ anders als Gerechtigkeit, Güte, Erbarmen, selbst Liebe, ja, als jede sonstige Fürsorge für das menschliche Los (im Diesseits), die alle ohne solche Erwartung ihr Werk in der Welt der Wirklichkeit verrichten können und es niemals – wäre sie auch da – um ihretwillen tun. Das heißt es eben, dass der Marxismus nach Bloch, die Utopie will, nichts geringeres, und Gerechtigkeit et cetera wohl als Vorspann für ihr Kommen, vielleicht sogar als Teil ihrer Furcht ansehen mag, wahrscheinlicher aber als von ihr überholt. (In Blochs Bildern der Endzeit erscheinen die alten Tugenden nicht.) Mitmarxisten mag dies Absolutum in Verlegenheit bringen, aber Marx selbst, karger im Ausdruck, gibt seinem Nachfolger verbal und sachlich jedes Recht zum messianischen Verständnis seiner Lehre. All dies nun: vollkommenes Leben, regnum humanum, goldenes Zeitalter, absolutes Ziel, endlich gefundene Heimat, ist gebunden an die Muße als universaler Zustand. Dass dieser Zustand den ›Umbau der Natur‹ (›des Sterns Erde‹) zur Bedingung hat, wurde bereits vermerkt und zur Physik ihrer Realisierung das Nötigste gesagt.« (PV 325f.) In einem kleineren Aufsatz hat Jonas, über seine Kritik am Marxismus im Allgemeinen und Bloch im Speziellen hinausgehend, fünf Punkte benannt, die das der Technik inhärente (und vom Marxismus sowohl als Problem verschwiegene wie auch radikal entfesselte) Potential der Bedrohung der Menschheit aufzeigen.[88] 1. Ambivalenz der Wirkungen. Damit ist gemeint, dass jede Fähigkeit an sich »gut« sei und erst

87 Die Bloch-Zitate in: PU 1616, 1619, 1621, 1628.
88 Jonas 1993. Die folgenden Angaben nach: Jonas 1993, S. 81-87.

durch Missbrauch schlecht werde. 2. Zwangsläufigkeit der Anwendung. Die moderne Gesellschaft setze in einem solchen Maße auf die Technik, dass jede Erfindung automatisch zur Anwendung komme. 3. Globale Ausmaße in Raum und Zeit. Dadurch werde die Kategorie der Beschränkung aufgehoben. Die positiven ebenso wie die negativen Wirkungen seien universell und gelten für Generationen. 4. Durchbrechung der Anthropozentrik. Weil der Mensch die Technik entwickelte, die nun ihn selbst und die Natur bedrohe, müsse er die Verantwortung für seine Taten übernehmen. Dies bedeute, dass er auch für alle anderen Bereiche des Lebens und der Natur verantwortlich sei, da er sie in ihrer autarken Existenz in Frage stelle. 5. Die Aufwertung der metaphysischen Frage. Angesichts dieser Dimensionen dränge sich in aller Konsequenz die Frage auf, warum es eigentlich Menschen gibt. Jonas' Ansatz ging über die bisherige Kritik am Marxismus hinaus. Denn er setzte sich nicht nur mit der starren staatlichen und dogmatisch-hierarchischen Orientierung auseinander. Vielmehr integrierte er auch Elemente des dystopischen und des anarchistischen Denkens in sein Konzept, das dadurch an die Romane Jewgeni Samjatins und Alexej Tschajanows zurückgebunden werden kann. Freilich war seine Intention eine grundlegend andere. Trotz aller Zustimmung, die der Ansatz von Jonas zu Recht hervorruft, überlagert doch bei ihm die eindeutig diskreditierende Absicht die Chance einer positiven Rezeption der geleisteten Kritik.

Knapp zwanzig Jahre vor Jonas, bereits 1960, hatte Jürgen Habermas in dem Aufsatz *Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling* die Konzeption Blochs von »links« kritisiert.[89] »Bloch erhält die Utopie, indem er nicht nur dem Kapitalismus, sondern auch der von ihm hervorgebrachten Technik eine sozialistische Auferstehung verheißt. Die sozusagen kapitalistische Natur der in sozialistischen Ländern verwandten technischen Mittel und ihre gesellschaftlichen Organisationsformen erklären sich dann bloß als eine Art cultural lag.« (EB 26) Auch Habermas thematisiert damit, dass der Marxismus und seine Blochsche Deutung an den Grundprämissen des Kapitalismus festhalten, diese quasi lediglich in ein anderes Gewand kleiden. Darüber hinaus aber hatte seine Kritik eine aktuelle Dimension. Diese sah er schlicht darin, dass sowohl Blochs Sprache als auch seine Terminologie veraltet seien, einer bereits historisch gewordenen Zeit angehörten. Blochs Werke könnten der modernen Jugend, der »skeptischen Jugend«, keine Anregungen mehr geben. »Wofür etwa Benn in der Literatur, in der Malerei Schmidt-Rottluff stehen mag, gewinnt nun durch Bloch auch in der Philosophie einen Repräsentanten – der Spätexpressionismus, der durchgehaltene Stil der ersten Jahrzehnte unseres Säkulums bis in dessen Mitte, ein Altersstil mit Zeichen der Klärung, aber auch der Entspan-

89 Verwendet wird die Ausgabe: Habermas 2001, zitiert wird als EB.

nung. Die versprengten Brocken einer Bindestrich-Terminologie, der quellende Wildwuchs pleonastischer Wendungen, das bruststarke Atemholen dithyrambischer Klänge, eine Wahl der Metaphern, die zuweilen an Böcklin eher als an Benjamin erinnern – verraten gewiss immer noch Kraft und großen Zug, aber sie sind über ihre Zeit hinaus. – Zudem färbt sich der utopische Strahl im Spektrum von Generationserfahrungen, die ihre Evidenz heute weithin eingebüßt haben. Jugendbewegung kann nicht auf eben die seriöse Art eines Biedermeiers altmodisch werden. ... Der heutigen Jugend aber hat man das Attribut einer skeptischen nicht ganz ohne Grund gegeben; und es fragt sich, ob darin nicht andere, der Pfadfinderromantik entwachsene Generationserfahrungen legitim ihren Niederschlag finden, Erfahrungen, die nicht mit Utopie, aber mit Blochs Einführung in die Utopie zusammenprallen.« (EB 18) Gegen Bloch entwickelte Habermas einen eigenen Begriff der Utopie, der dadurch zu charakterisieren ist, dass er die normative Dimension des utopischen Diskurses in den Vordergrund rückt. Dies geschieht um den Preis der Zurückdrängung der Verbindung von Utopie und Verwirklichung bzw. von Utopie und Gewalt, wie sie maßgeblich von Karl Raimund Popper vorgetragen wurde. Über seine Auseinandersetzung mit Bloch hinaus ist damit auch die Kritik an den konservativen Positionen Teil der Habermasschen Konzeption. »Wenn Utopie aus jener Erfahrung, dass sich die scheinbar natürlichen Grenzen geschichtlich immer wieder als aufhebbar erwiesen haben, die Kraft ihres Bewusstseins zieht, müsste sie, ebenso streng gegen sich, ein Grenzbewusstsein auch von sich selber ausbilden. Gewiss kann eine dialektische Analyse, die nicht mit bloßer Annäherung an Totalitäten, sondern aus einem Vorgriff auf diese selbst operiert, nicht sinnvoll auf eine differentielle Analyse, kann der Begriff der Utopie nicht auf den Inbegriff regulativer Ideen herabgeschraubt werden. Dennoch muss sie sich das Bewusstsein der Möglichkeit solcher Veränderungen erhalten, von denen unvorhersehbar auch sie selber verschlungen werden könnte.« (EB 30) Habermas setzte seine eigene Definition der Utopie gegen die statische, archistische Linie des utopischen Denkens. Er betonte nun das dynamische Element, das in der Tat – in Gestalt der modernen ökologischen und feministischen Ansätze – seit den 70er Jahren Einzug in den utopischen Diskurs hielt. »Aus einer in Realisierung untergehenden Utopie könnte eine Situation auftauchen, die sich der utopischen Voraussicht kategorial entzieht: neue Hemmungen, neue Schwierigkeiten, neue Belastungen könnten auftreten, die, allerdings toto coelo von allen bisherigen verschieden, sich der heute gültigen Problemstruktur so wenig fügen, dass sie, von der Warte eines noch so utopischen Bewusstseins aus, nicht einmal als problematisch überhaupt avisiert würden. Die verwirklichte Utopie wäre ›anders‹. Dieses Grenzbewusstsein hebt freilich nicht ihr Bewusstsein auf, rechtfertigt nicht den Verzicht der Gegenaufklärung auf Utopie als solche. Die Propaganda gegen die jakobinischen Folgen der utopischen Anfänge, die umfunktionierte

Predigt gegen den Schrecken der Moralität erhöht nur die Gefahren, gegen die sie blind macht.« (EB 30) In dem Moment, wo Habermas' eigener Ansatz deutlich wird, liegt auch klar vor Augen, worin er Blochs zentralen Fehler sah, wiederum in Analogie zu Hans Jonas. Bloch komme durch seinen Versuch einer utopischen Aufwertung des Marxismus zu der Verbindung von Utopie und Gewalt. Dies sei um so fataler, als er dabei jegliche moralische Maßstäbe hinter sich lasse, den Zweck vor die Wahl der Mittel setze. »Wenn Utopie aus der Erfahrung der bestehenden Widersprüche die praktische Notwendigkeit ihrer Aufhebung theoretisch erfassen will, muss sie ihr erkenntnisleitendes Interesse wissenschaftlich in doppelter Hinsicht legitimieren lassen: nämlich als ein wirklich objektives Bedürfnis und als eins, dessen Erfüllung objektiv möglich ist. Die hypothetische Bescheidenheit des utopischen Denkens unterscheidet sich vom Autonomiebewusstsein des Spekulativen. Jenes hält den philosophischen Entwurf durch die wissenschaftliche Analyse der Bedingungen möglicher Verwirklichung widerlegbar, ohne umgekehrt von ihr je endgültig den Beweis zu erwarten – denn die revolutionäre Praxis übersteigt auch die antizipierende Theorie. Dieses hingegen, das spekulative Denken, glaubt, Philosophie durch Forschung fortsetzen, glaubt, durch sie nur bewiesen, nicht widerlegt werden zu können. Bloch untersucht ein Drittes: er will die beibehaltene Spekulation utopisch variieren. Die Heilsgarantie entfällt, aber die Antizipation des Heils bewahrt sich die Sicherheit: so oder gar nicht wird es gehen, alles oder nichts wird erreicht, die endlich erfüllte Hoffnung gemäß den vorweggenommenen Bildern der Erfüllung – oder Chaos.« (EB 29f.)

Theodor W. Adorno vertrat in dem Aufsatz *Blochs Spuren* gegenüber Bloch eine ähnliche Kritik wie Habermas.[90] »Gleich dem Wirtshausspieler hat die Philosophie als Kolportage bessere Tage gesehen. Seitdem sie damit renommierte, sie besitze den Stein der Weisen und sei ein Geheimnis, das den vielen auf ewig verborgen bleiben müsse, enthält sie ein Element der Scharlatanerie. Es wird von Bloch entsühnt. Er wetteifert mit dem Schreier des unvergessenen Jahrmarkts, dröhnt wie ein Orchestrion aus der noch leeren Gaststätte, die auf die Gäste wartet. Er verschmäht die arme Klugheit, die all das versteckt, und lädt die ein, welche hohe idealistische Philosophie aussperrte. Korrektiv bekennt die orale Übertreibung ein, dass sie selber nicht weiß, was sie sagt: dass ihre Wahrheit Unwahrheit sei nach dem Maß dessen, was ist. Untrennbar der auftrumpfende Ton des Erzählers vom Gehalt seiner Philosophie, der Rettung des Scheins. Im Hohlraum zwischen diesem und dem bloß Seienden nistet Blochs Utopie. Vielleicht lässt, was er meint, Erfahrung, die noch von keiner Erfahrung honoriert ward, überhaupt nur outriert sich ausdenken. Die theoretische Rettung des Scheins ist zugleich Blochs eigene Verteidigung. In ihr

90 Verwendet wird die Ausgabe: Adorno 1989, zitiert wird als BS.

ähnelt er der Musik Mahlers.« (BS 237) Der anti-utopische Impetus des Zitates ist deutlich erkennbar. Die Wertung der Passage verweist in Adornos Konzeption selbst. Manches ist einfach nur Phrase, diesen Vorwurf muss er sich gefallen lassen, anderes aber zielt direkt auf den Kern der Utopie: Das Verhältnis von Individuum und Gesamtzusammenhang. »Vielmehr rüttelt Utopie an den Ketten der Identität: sie wittert in ihr das Unrecht, gerade dieser zu sein und nur dieser. Zwei Aspekte solcher Nichtidentität setzt Bloch auf der Stufe des vor dreißig Jahren geschriebenen Buches willentlich-unvermittelt nebeneinander. Der eine ist der materialistische: dass die Menschen in einer universalen Tauschgemeinschaft nicht sie selber sind, sondern Agenten des Wertgesetzes; denn in der bisherigen Geschichte, die Bloch nicht zögern würde, Vorgeschichte zu nennen, war die Menschheit Objekt, nicht Subjekt. ... Der andere Aspekt ist der zutiefst mystische: dass das empirische Ich, das psychologische, auch der Charakter nicht das jedem Menschen gemeinte Selbst, der geheime Name sei, dem allein der Gedanke von Rettung gilt. Blochs Lieblingsgleichnis fürs mystische Selbst ist das Haus, in dem man bei sich selbst wäre, drin, nicht länger entfremdet.« (BS 238f.) Bloch erscheint in der Interpretation durch Adorno in einer doppelten Bezogenheit: Einerseits durch seine Kritik am Kapitalismus, andererseits mit dem Versuch der Aufhebung der allgemeinen Entfremdung. Entscheidend dabei sei, dass diese Kategorien gerade als Teil des »Utopischen« selbst verstanden werden müssten, d. h., dass Blochs Philosophie sich durch die postulierte Einheit von Individuum und Staat (als Heimat) utopisch auflade. Kurz: Für Adorno ist Bloch kein Utopieforscher, sondern ein Utopist. »Schutzlos bietet solcher Dualismus dem Einwand sich preis. Die Unvermitteltheit des Kontrasts zwischen dem metaphysischen Selbst und dem herzustellenden gesellschaftlichen schert sich nicht darum, dass alle Bestimmungen jenes absoluten Selbst dem Umkreis menschlicher Immanenz, dem Gesellschaftlichen entstammen; leicht wäre der Hegelianer Bloch dessen zu überführen, dass er an zentraler Stelle die Dialektik mit theologischem Gewaltstrich abschneidet. Aber die eilfertige Konsequenz glitte darüber hinweg, ob Dialektik überhaupt, ohne an einem Punkt noch sich selber zu negieren, möglich sei; auch die hegelsche hatte ihren eingekapselten ›Spruch‹, die Identitätsthese. Jedenfalls befähigt Blochs Gewaltstreich ihn zu einer Verhaltensweise des Geistes, die sonst im Klima von Dialektik, der idealistischen wie der materialistischen, nicht zu gedeihen pflegt: nichts, was ist, wird um seiner Notwendigkeit willen vergötzt, Spekulation geht gegen Notwendigkeit selber als Figur des Mythos an.« (BS 239)

Der polemischsten Kritik wurde Bloch jedoch vom konservativen Lager aus unterzogen. Es war Joachim Fest, der nach dem Zusammenbruch des Sozialismus die Fahne des Nationalismus und Konservatismus in einer Art und Weise schwenkte, dass sein langjähriger Freund und Gesprächspartner Albert

Speer daran seine (späte, nachholende) Freude gehabt hätte. 1991 erschien Fests Generalabrechnung *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*.[91] Er ging von der Annahme aus, dass das utopische Denken als solches abzulehnen sei, da es auf Verwirklichung ausgerichtet und in diesem Sinne per se schlecht bzw. falsch wäre. Die größten Verbrechen der Menschheit, so Fest, wurden im Namen der Utopie begangen. Utopie und Gewalt gehörten zusammen. Mit diesen Thesen bestätigt er (allerdings einseitig) die kritische Stoßrichtung jener Theorien der »offenen Gesellschaft«, die Karl Raimund Popper, Ralf Dahrendorf und teilweise auch Robert Spaemann zur Evidierung des postulierten Zusammenhangs aufgestellt hatten. Vor allem aber erscheinen Nationalsozialismus und Kommunismus in dieser Sichtweise nur als die zwei Seiten einer Medaille, wobei freilich ein Begründungszusammenhang mitgeliefert wird, der qualitativ ebenso unter den Arbeiten Hannah Arendts steht wie das moralische Dilemma dieses Ansatzes auf der Hand liegt: Er versucht schlicht eine Relativierung des Nationalsozialismus. Hitlers Texte und Taten erscheinen in der Interpretation Fests als krönender Höhepunkt des utopischen Diskurses. »Zwar ist es richtig, dass die Hitlersche Utopie dem Wesen nach auf einem Wahnsystem errichtet war. Das unterscheidet sie im Ausgangspunkt von den meisten anderen Konzepten zur Rettung oder Erneuerung der Welt, in denen ein humanitärer Impuls zumindest den Anfang machte. Aber fremd in der utopischen Tradition stand sein Vorhaben deshalb doch nicht, selbst die Idee der Massenausrottung, der Menschenzüchtung in sogenannten ›Pflanzgärten des edlen Bluts‹, alle diese genetischen Phantasmorgien und vieles andere, was wie ein im Persönlichen begründeter Aberwitz anmutet, konnte sich auf alte, teilweise klassische Texte der utopischen Literatur berufen. Von da hatte er sie, durch welche Vermittlung auch immer, her.« (ZT 57) Nach Fest war also nicht das deutsche Bürgertum der »Steigbügelhalter des Faschismus«, und auch nicht der Kulturpessimismus mit seinen verbrämenden Ausführungen. Vielmehr zeigt Fest uns einen Hitler, der seine Abende vor der Machtergreifung mit der Lektüre der klassischen Utopien gefüllt habe. Damit steht Hitler dann in einer Tradition, die von Platon und Thomas Morus über die französischen Aufklärer bis hin zu William Morris und Oscar Wilde reicht. Auch wenn Fest will, dass deren Glanz Hitler noch im 21. Jahrhundert umgibt, so ist ein solcher Ansatz mit allen Mitteln zurückzuweisen. Bloch wiederum wird vorgeworfen, dass er trotz dieser Erfahrungen, »das Totalitäre« in Deutschland erneut salonfähig machte: »Durch ihn erst hat das Totale und Totalitäre eine Art zweiter Unschuld zurückgewonnen und ist, unabhängig von seinem Vorzeichen, wie ein verlorener Sohn in das deutsche Denken zurückgekehrt.« (ZT 77) Dieses Zitat trifft aber eher Fest selbst, ist also gleichsam ein Spiegel, den er Bloch vorhielt, um sich auf der anderen Seite zu

91 Verwendet wird die Ausgabe: Fest 1991, zitiert wird als ZT. Vgl. hierzu: Heyer 2004a.

sehen. In der Folge entwickelt Fest seine Auseinandersetzung mit Bloch. So wie Alfred Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* programmatisch für den deutschen Nationalsozialismus sei, komme Bloch eine ähnliche Funktion für den Marxismus zu. »Nicht zufällig hat der wortmächtigste Anwalt des neueren utopischen Denkens, Ernst Bloch, der seit den sechziger Jahren zu beispiellosem Einfluss kam, sich mit einem seiner frühen Werke (*Thomas Münzer*, A. H.) in diese literarische Tradition eingereiht. ... Der Begriff der Utopie, der im gesamten Werk des Philosophen einen zentralen Rang einnimmt, besaß für ihn nie die geringschätzige Bedeutung, die er für Marx und das marxistische Schriftgelehrtentum gehabt hatte. Ganz im Gegenteil machte Bloch ihn zum Ausgangspunkt allen menschlichen Handelns, Hoffens und Denkens. Seit Anbruch der Zeiten, auf jeder Stufe der Entwicklung, hätten die Einzelnen wie die Völker von einem besseren und glücklicheren Dasein geträumt, von einer Welt ohne Sorge, Entbehrung und Kampf.« (ZT 63f.) Fest ortet als Blochsche Grundprämisse eine Philosophie des »Alles oder Nichts«. Dadurch werde jegliche Gewalt bei der Umsetzung utopischer Pläne gerechtfertigt. Gleichzeitig führe dies zu einer Identifikation mit den real vorhandenen totalitären Systemen: »Es ist der gleiche hochfahrende, auf die Offenbarung eines verborgenen Heils- oder Geschichtsplans gestützte Anspruch, den die pseudotheologisch überbauten Diktaturen des Jahrhunderts auch erhoben haben. Daher überrascht es nicht, dass Ernst Bloch, weit über das Ritual der Lippenbekenntnisse hinaus, wie es diese Regime forderten, immer wieder einem terroristischen Machtvollzug zu klingenden Rechtfertigungen verholfen hat. Die Zeugnisse dafür sind überall auffindbar. Er sah in der Sowjetunion ›zum erstenmal Christus als Kaiser‹ zur Macht gelangt, feierte Lenin als Caesar und machte über Jahrzehnte hinweg jede das Denken wie die eigene Person entehrende Wendung der Moskauer Politik mit. Auch Stalin feierte er, als man es längst besser wissen konnte, in Hymnen, und deutete, gleichsam den kategorischen Revolver in der Hand, die Moskauer Prozesse als Schrittmacher in eine schöne Zukunft. Als er nach dem Krieg eine Professur in Leipzig übernahm, wünschte er sich ›etwas mehr Zensur‹ den ›mannigfach noch vorhandenen Schwätzern gegenüber‹.« (ZT 68f.) Diese Position führe Blochs Denken in die Irre. Der »ideologisch Verblendete« stütze ein System, das seine ganze Grausamkeit als verwirklichte Utopie bereits gezeigt habe, und versuche, es zu rechtfertigen. Ein längeres Zitat kann Fests Ansatz exemplarisch aufzeigen. »Das ist der Grund dafür, dass Bloch, gleich anfangs der dreißiger Jahre, in der ersten politischen Entscheidungssituation, vor die er sich gestellt sah, an die Alternative ›Hitler oder Stalin‹ geriet. Jedes abwägende Urteilen konnte erkennen, wie widersinnig der Gegensatz war und dass er nichts anderes als die Wahl zwischen Beelzebub und dem Teufel verlangte. Alles, was dazwischen stand und sich bis zur letzten halbwegs freien Wahl, noch nach dem Machtantritt Hitlers, der buchstäblich mörderischen Alternative verweigerte, darunter die Millionen derer,

die der Sache des demokratischen Verfassungsstaates anhingen, kam in diesem Denken überhaupt nicht vor. Die bürgerliche Demokratie, versicherte Bloch vielmehr, ›trägt moralische Schminke, heuchelt Menschenrechte, als könne die kapitalistische Hure noch einmal Jungfrau werden‹. ... Und Blochs Wille zur Realitätsverachtung, der auf die eigene ideologische Verblendung wie auf das reine Prinzip blickte, hat eine ganze akademische Generation mehr oder weniger der Politik entfremdet, sie jedenfalls unfähig gemacht, den Interessen- und Ausgleichscharakter des politischen Handelns zu begreifen.« (ZT 72f.)

Es ist nun sicherlich so, dass Fest mit einigen seiner Argumente gegenüber Ernst Bloch sogar das Richtige trifft – das kann wahrscheinlich jedem Kritiker attestiert werden. Freilich diskreditieren die Stoßrichtung der Kritik und ihr implizites Ziel – die Relativierung des deutschen Nationalsozialismus und des italienischen Faschismus – diese im vollen Umfang. Die Angriffe Fests führen dazu, dass man sich genötigt sieht, Bloch zu verteidigen, obwohl man ihn eigentlich selber kritisieren würde. Damit aber schlägt die Kritik auf den Kritiker zurück. In letzter Konsequenz muss sich Fest an den Kriterien messen lassen, die er selbst an Bloch anlegte. Und wenn Bloch den sowjetischen Stalinismus legitimierte, dann ist auch klar, auf welches politische System Fests Sympathien abzielen. Denn ihm geht es in letzter Instanz um eine Legitimierung des italienischen Faschismus. Dieser erscheint bei Fest als die einzige Alternative zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts ebenso wie zu den verschiedenen Varianten moderner Demokratien. »Vielmehr bezog er (der italienische Faschismus, A. H.) aus dem Einst gerade sein Selbstbewusstsein, und hinter dem Pathos der römischen Größe, die Mussolini von den Hügeln der Stadt her beschwor, lag nur ein imperialer, kein auf die Rettung oder gar Erlösung der Welt gerichteter Ehrgeiz.« (ZT 42) Der italienische Faschismus wird so zur letzten Alternative, weil er angeblich keine Beglückungsstrategie mitliefere, sondern »nur« imperial orientiert gewesen sei. Kommentiert werden müssen solche Verfehlungen des »Geistes« nicht. Sie stehen außerhalb jeglicher Moral und Vernunft.

Der Weg der Postmoderne in den utopischen Raum. Ernest Callenbach, Ursula K. Le Guin, Marge Piercy, Gerd Brantenberg und Henri Mendras

Unsere bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass die politischen Utopien spätestens in der Mitte des 20. Jahrhunderts als Teil des alles beherrschenden ideologischen Grabenkampfes erschienen und dort aufgerieben zu werden drohten. So wurden sie nicht nur für die totalitären Regime und die daraus resultierenden Weltkriege verantwortlich gemacht. Die Skepsis saß tiefer. Es entstand nach 1945 ein neuer Mittelstand, auf Besitzstandswahrung ausgerichtet, die Blockkonfrontation erdrückte das unabhängige intellektuelle Denken auf beiden Seiten. Freiräume mussten erneut mühsam erkämpft werden. Gerade das Beispiel des Zweiten Weltkrieges zeigt auf, zwischen welche Fronten die Utopie geriet. Karl Raimund Popper (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*) attestierte ihr, dass sie zwangsläufig mit der Gewalt zusammenhänge, ja, nur durch diese die geplanten und durchrationalisierten Ordnungen aufrecht erhalten könne. Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*) wiederum – das haben wir deutlich gesehen – verband Utopie und Marxismus und ließ alle Standards eines weltoffenen, dynamischen Sozialismus hinter sich. Martin Buber thematisierte von Israel aus das Scheitern des russischen Staatssozialismus und begann mit der Suche nach dem neuen himmlischen Jerusalem. Arthur Koestler, Manès Sperber und andere zeigten in aller Deutlichkeit die Verbrechen des Kommunismus auf. Die Dystopien hatten Hochkonjunktur, George Orwells *1984* erschien 1949. Martin Schwonke rief angesichts dieser Tatsachen das Ende der Utopie aus: Die letzten Reste der Gattung seien schlichtweg in die Science-Fiction-Literatur übergegangen und dort auch, in unterhaltend-trivialiterarischer Funktion, am richtigen Platz. Nicht zuletzt sind die konservativen Kräfte Europas zu nennen, die die Chancen des Neubeginns immer wieder unterminierten, störten oder offen bekämpften. Sie rangen sich in den 60er Jahren zum technokratischen Paradigma durch, träumten von einer Herrschaft der Eliten, der Sachzwänge und Notwendigkeiten. Nun sind zwar alle diese Thesen einseitig und verkürzend, allein: was nützt diese Einsicht, wenn keiner sie ausspricht und erst recht keiner sie glaubt?

Zum Ende der 60er Jahre kam es zu jenen gesellschaftlichen Umbrüchen, die unter Begriffen wie Gegenkultur (Roszak), Studentenbewegung oder Kulturrevolution in das kollektive Gedächtnis Einzug gefunden haben. Ausgehend von Amerika sowie den europäischen Kernstaaten entwickelte sich hier der Protest der Jugend gegen eine Kultur und Staatlichkeit, die sich modernen Ansprüchen und Bedürfnissen verweigerte, Kriege führte (z. B. Vietnam), Menschenrechte verletzte und nicht zuletzt die freie Selbstentfaltung im Na-

men einer überholten Moral verhinderte. Vor allem zwei Fragen drängten sich in aller Deutlichkeit auf. Zum einen die immer sichtbarer werdende Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts durch den ungebremsten wirtschaftlich-industriellen Fortschritt. Dessen negative Folgen reichen in letzter Konsequenz bis hin zu den Kriegen des 20. Jahrhunderts oder der immer stärker auseinanderklaffenden Schere zwischen Nord und Süd. Kam diesem Problem eine durchaus neue Dimension zu, so muss gesagt werden, dass die sich ebenfalls stellende Frauenfrage auch darauf verweist, dass die westlich-abendländische Zivilisation in den letzten Jahrtausenden dabei versagt hatte, die Gleichberechtigung auf die zweite, die andere Hälfte der Bevölkerung auszudehnen. Beide, sowohl die Ökologie als auch der Feminismus, verbanden sich mit dem utopischen Denken. Die Voraussetzung hierfür liegt schlicht im »Ja« zur Utopie, zur Imagination als Ausloten von Möglichkeiten. Dagmar Barnouw führte aus: »Es ist unfragbar gut, mehr zu wissen und deshalb gut, zu planen, konstruktiv zu projizieren – auch ins Unbekannte. Solange die Konstrukte mit Hypothesen arbeiten, die sich der faktischen Welt sozialer Erfahrung gegenüber verantwortlich verhalten. Dass solche Erfahrung in unserer Zeit profund von Fragen technologischer Prioritäten geprägt ist, liegt auf der Hand. Und diese technologischen Prioritäten bedeuten mit der Verlängerung von Distanzen auch deren Verkürzung, mit der Drohung tiefgreifender Veränderung auch deren hoffnungsvolleren Möglichkeiten, mit dem Bewusstsein der Gefahren auch die stimulierende Erregung des Aufbruchs.«[92] In seiner Studie *Neue Wege für Übermorgen* hat Martin d`Idler genau diese These aufgegriffen. Bei ihm heißt es: »Entscheidende Bedingungen für die Entstehung und den Erfolg ökologischer Utopien sind die gesellschaftlichen Protestbewegungen der siebziger Jahre. In dem von ihnen erzeugten utopie-freundlichen Klima diskutieren Menschen wieder ihre Zukunftswünsche und suchen nach Möglichkeiten, diese zu realisieren. Die Ökologiebewegung hat zwar mit der traditionellen Umweltschutzbewegung Vorläufer bis ins 19. Jahrhundert, erhält ihre entscheidenden Impulse und Zuwächse jedoch durch die Gegenkultur der 68er.«[93] Es spricht für die Gattung Utopie, dass es ihr gelang, die postmodernen Bedürfnisse und Ansprüche, Ideen und Chancen in ihr Paradigma zu integrieren. So erschienen seit dem Ende der 60er Jahre immer mehr ökologische und feministische Utopien, oftmals wurden beide Ebenen gleichzeitig behandelt. Dies führte zu einer wichtigen Änderung im utopischen Diskurs selbst. Denn die modernen Utopien denken seitdem zumeist ihr eigenes Scheitern mit. D. h., es werden keine statischen und strikt archistischen geschlossenen Gesellschaften mehr entworfen, sondern dynamische und sich entwickelnde Gebilde, denen dadurch allerdings eine gewisse Fragilität an-

92 Barnouw 1985, S. 14.
93 D`Idler 1999, S. 78.

haftet. »Die Renaissance der literarischen Utopie seit den siebziger Jahren lässt im nachhinein deutlich werden, warum die Utopie vorher auf wenig Interesse stieß. Im Inhaltlichen ist die Problematik zu nennen, dass die meisten Utopien von autoritär-etatistischen Gesellschaften ausgingen, der oben thematisierte Totalitarismusvorwurf gegenüber der literarischen Utopie somit eine gewisse Berechtigung besaß. Dieser Umstand wurde noch dadurch verstärkt, dass die in den Utopien vorgestellten Gesellschaftsordnungen zumeist so erschienen, als ob sie einen Zustand der Vollendung erreicht hätten. So wurde der Eindruck erweckt, dass die Utopie sich außerhalb der Geschichte befände.«[94] Auch wenn diese Aussage Jan Hollms zu kurz greift, da sie den wichtigen anarchistischen Strang des utopischen Denkens ebenso unterschlägt wie die Fähigkeit des Diskurses zur Reflexivität, so verweist sie doch auf einen zentralen Punkt. Denn es ist in der Tat festzustellen, dass die neuen Utopien die dystopischen Warnungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ebenso reflektieren wie sie sich mit ihren Konstrukten weitaus stärker als bisher in einer offenen Geschichte verankern. Die Utopie hat, dies können wir mit Recht behaupten, aus der Geschichte gelernt. »Wie die Raumutopie der Renaissance, so ist auch die der Gegenwart mit einem eingeschränkten Geltungsanspruch versehen: Statt das eigene Ideal als Ziel der Geschichte auszugeben, wird die Utopie als eine von verschiedenen Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung angeboten. An die Stelle des Fortschrittsglaubens tritt der Diskurs. Die Verwirklichung der Utopie gilt zwar als erstrebenswert, aber nicht als sicher. Die Zukunft ist offen. Durch die Vergegenwärtigung wird allerdings auch betont, dass die Verwirklichung einer besseren Gesellschaft nicht Sache der Zukunft sein muss, sondern schon heute beginnen sollte.«[95] Martin d`Idler, aus dessen Werk wir eben zitierten, hat diese Aussage um den Hinweis ergänzt, dass die modernen Utopien nicht zuletzt Ausdruck der neuen Bedürfnisse sind, die nach Herbert Marcuse nicht mehr von der kapitalistischen Gesellschaft, die sie erst hervorbrachte, befriedigt werden können. In ihnen drückt sich eine Sehnsucht nach Werten und Idealen aus, die den herrschenden Systemen antagonistisch gegenüberstehen – egal ob man Frieden, Solidarität oder den Durchbruch der Leidenschaften meint. »Das in diesen Utopien entworfene Gesellschaftskonzept betont die Harmonie der Menschen untereinander und im Zusammenleben mit der Natur. Daneben tritt als neues, zentrales Motiv die individuelle Freiheit. Damit wird nicht nur die reale Gesellschaft, sondern auch die Utopie-Kritik kritisiert: Eine humane Gesellschaft mit einem Kompromiss zwischen individueller Freiheit und kollektivem Interesse wird wieder für möglich gehalten. Das Bedürfnis der Menschen nach sozialer Gerechtigkeit und individueller Freiheit kommt in den gegenwärtigen Utopien zum Ausdruck. Hier vermag besonders der Feminismus Impulse zu geben. Aus

94 Hollm 1998, S. 13.
95 D`Idler 1999, S. 87f.

seiner Sicht ist der Konflikt zwischen individueller Freiheit und kollektiver Vernunft ein Produkt patriarchalischer Sichtweise. Freiheit und Bindung stehen danach nicht im Widerspruch, sondern bedingen einander. Dies steht auch im Einklang mit der Forderung des Sozialismus, unter persönlicher Freiheit nicht allein die ökonomische zu verstehen, sondern gerade die zugunsten der sozialen Gerechtigkeit einzuschränken und damit überhaupt Freiheit zu ermöglichen.«[96] Es ist vor allem der mittlerweile eine eigene Untergattung bildende Diskurs der sogenannten Frauenutopien, der die postmateriellen Problemlagen und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten ebenso verarbeitete wie die Kritik dystopischer Ansätze in die Konstrukte einging und dort reflektiert wurde. Die Frauenutopien denken nicht nur anti-hierarchisch, sondern auch dezentralisiert, individuell und naturnah. Die Ansätze der Kritik an den patriarchalischen Strukturen von Vergangenheit und Gegenwart schießen zwar teilweise übers Ziel hinaus, indem sie in einen primitiven und unreflektierten Feminismus einmünden, der, salopp formuliert, den Spieß einfach herumdreht, also die Ausbeutung der Männer durch die Frauen festschreibt und glaubt, damit einen Beitrag zur Emanzipation der Frau geleistet zu haben. Aber es gibt einen höher stehenden Feminismus, der sich gerade im utopischen Denken entlud und für den »Entmännlichung« gleichzeitig immer die Aufhebung aller Diskriminierungen bedeutet, der also auch keine neuen Ausgrenzungsmechanismen schafft oder rechtfertigt. Gleichberechtigung muss eben für alle gelten, also auch für Männer, oder antimarxistisch: für die ehemaligen Expropriateure. »Vielleicht ist es für Frauen einfacher, diese anderen Gedanken so zu denken, dass ein gewisser gnoseologischer Optimismus die Rückbeziehung der entworfenen anderen auf unsere eigene Welt trägt. Die Frauen durch spezifische Sozialisierungsprozesse aufgedrängte Distanz zur etablierten Welt der (von Männern kontrollierten) sozialpolitischen Macht hat als Folge eine schärfere Sicht und Toleranz für das Nichtetablierte, das Unbekannte, das Andere. Die in weiblichen Sozialisierungsprozessen verstärkte Verantwortung für das Wohl der Familie, der Gemeinschaft gibt dieser Distanz, dieser Toleranz einen bestimmten Impuls, eine bestimmte Richtung. Frauen scheinen es leichter zu haben, imaginativ diesen Planeten zu verlassen; es scheint ihnen schwerer zu fallen, ihn sich selbst zu überlassen. Hoffnung ist da, wo Angst eingestanden wird, wo neue Gedanken gedacht werden. Die versuchte Realität in den von Frauen geschriebenen Utopien im technologischen Zeitalter ist zu verstehen als Experiment einer neuen, anderen und als Herausforderung der alten gewohnten sozialen Wirklichkeit.«[97]

Wir behandeln in der Folge fünf Entwürfe, in denen sich die modernen, d. h. die sogenannten postmodernen Problemlagen artikulierten. Die Auswahl

96 D`Idler 1999, S. 86.
97 Barnouw 1985, S. 14f.

der Beispiele verfährt exemplarisch und hofft, dass die wichtigen Ansätze aufgezeigt und so zur Geltung gebracht werden können. Ernest Callenbachs *Ökotopia* steht dabei für die Integration des ökologischen Paradigmas in den utopischen Diskurs. Den breitesten Platz nehmen freilich die feministischen Entwürfe ein. Ursula K. Le Guins Roman *Der Planet der Habenichtse* bietet einen Umgang mit Utopie, der seinesgleichen sucht. Die Autorin konfrontiert der geschilderten glücklichen Gesellschaft weitere Gegenbilder, die Perspektiven vermehren sich, greifen ineinander und führen schließlich dazu, dass sich der Leser eine eigene Meinung bilden muss oder das Buch unbefriedigt weglegt. Marge Piercy kann zwar dieses Niveau nicht erreichen, weder literarisch noch philosophisch, aber sie hat mit *Frau am Abgrund der Zeit* einen Ansatz vorgelegt, der wie kein zweiter feministischer Roman dem klassischen Schema der Utopie von Kritik und Alternative verpflichtet ist. Gerd Brantenberg schließlich schuf in satirischer Absicht mit *Die Töchter Egalias* eine verkehrte Welt, in der die Frauen die Männer beherrschen und unterdrücken. Dadurch gelang es ihr, die alltäglichen Repressionsmechanismen unserer Gesellschaften aufzuzeigen. Mit dem kleinen Roman *Eine Reise ins Reich der ländlichen Utopie* des französischen Soziologen Henri Mendras thematisieren wir abschließend den Versuch der Verbindung der (mittlerweile gescheiterten, ja, seit 1998 ad absurdum geführten) Ideale der 68er-Bewegung und der Studenten- bzw. Kulturrevolte mit dem utopischen Denken. Gemeinsam aber ist allen Romanen, dass sie, abseits der eingetretenen Pfade und den Status-Quo überwindend, Alternativen zu einer Welt aufzeigen, die schon längst auf die positiven Impulse von Kritik zu verzichten gelernt hat. Und sie schildern alle ein Utopia, das seiner offensiven eutopischen Funktion nicht mehr bedarf – es überzeugt durch andere Gründe und Faktoren. Die Geschlossenheit und die Statik gehören nicht dazu.

1975 publizierte Ernest Callenbach seinen Roman *Ökotopia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999*.[98] Wie kaum ein anderer Autor der Moderne steht er mit diesem Werk in der Tradition des utopischen Diskurses. Ja, er legte jenen Entwurf vor, der den neuzeitlichen Vorbildern am stärksten verpflichtet ist. Dies äußert sich nicht zuletzt dadurch, dass er voll auf die Doppelstruktur des utopischen Denkens setzte. Einerseits unterzog er seine amerikanische Herkunftsgesellschaft einer radikalen Kritik, andererseits imaginierte er eine Alternative, die dieser an zentralen Punkten widerspricht, kurz: einem als kardinal ausgewiesenen Fehler konfrontierte er ein kardinales Heilmittel (Georg Quabbe). Gleichzeitig aber ist bei ihm auch die normative Dimension als Funktion der Utopie extrem stark ausgeprägt. Ihm ging es zwar nicht um die einhundertprozentige Umsetzung Ökotopias, aber viele der al-

98 Verwendet wird die Ausgabe: Callenbach 1990, zitiert wird als Ö.

ternativen Gegebenheiten sind so geschildert, dass sie auf dem Weg der Reform jederzeit verwirklicht werden könnten. Eine sukzessive Annäherung an das ökotopische Ideal ist denkbar. Callenbach hat sie in einem weiteren Buch, *Ein Weg nach Ökotopia*, beschrieben. Die Reformperspektive wird möglich, da die gezeichneten utopischen Strukturen für sich selbst sprechen, aus der Perspektive Callenbachs überzeugend sind. Dem korrespondiert die permanente Identifizierung des Hauptprotagonisten des Romans, William Weston, mit dem besuchten Land. Er bleibt in Utopia, verzichtet auf die Rückkehr in seine Heimatgesellschaft. Damit ging Callenbach über zahlreiche Texte der Gattung hinaus. William Weston ist nicht mehr, wie etwa noch Raphael Hythlodeus, ein Grenzgänger zwischen den Welten, er wird vielmehr zum Teil Ökotopias, d. h. zum schlagkräftigen und nicht hinterfragbaren Beweis der besseren Funktionsfähigkeit der Alternative. Callenbach schilderte, darin unterscheidet er sich von anderen Autoren der Moderne, tatsächlich ein Eutopia, er hinterfragte die alternative Welt nur ansatzweise. Und seine Kritik ist nicht glaubhaft, und kann auf den Leser auch nicht in diesem Sinne wirken, da sie vom amerikanischen Standpunkt aus vorgetragen wird, implizit also Kapitalismus, Naturausbeutung und die Schattenseiten des Liberalismus verteidigt.

Die ökotopische Gesellschaft Callenbachs entstand als Abspaltung von Amerika an der Westküste des Landes (Washington, Oregon, Nordkalifornien). Sie ist relativ jung, existiert sie doch erst zwanzig Jahre. (Ö 7-11) Darüber hinaus kam es zur Umstrukturierung nicht durch Revolution. Vielmehr setzten sich einfach gewisse Entwicklungen durch, die im Zuge der 68er-Bewegung bereits im gesamten Amerika begonnen hätten. Seine Legitimität bezieht der Staat vor allem aus der gesellschaftspolitischen Umorientierung an einem bestimmten Punkt: In Ökotopia wurde der Fortschrittsprozess der westlichen Welt mit seinen Negativerscheinungen Naturzerstörung, Industrialisierung, Unterdrückung des Menschen etc. gestoppt und in das Gegenteil verkehrt. Ökotopia sucht die Balance zwischen dem Einklang des Menschen mit der Natur und der Anwendung hochentwickelter Technologien zur Erreichung eben dieses Zieles. Dadurch bedeute das dortige Leben keinen Qualitätsverlust. Vielmehr gelangen genau jene postmateriellen Bedürfnisse zur Erfüllung, die bereits Herbert Marcuse thematisierte. Sie wurden von Callenbach unter die Prämisse und den Primat der Ökologie subsumiert, da sie nur so zur Geltung gebracht werden könnten. Ein längeres Zitat vermag die grundlegenden Axiome Callenbachs zu verdeutlichen: »Das Konzept des stabilen Gleichgewichts hört sich eigentlich ganz harmlos an, bis man sich klarmacht, welche Konsequenzen es für sämtliche Bereiche des Lebens hat, vom persönlichsten bis zum allgemeinsten. Schuhsohlen dürfen keine Kunststoffbestandteile enthalten, weil diese sich nicht in natürlicher Weise zersetzen. Neue Glas- und Keramikarten mussten entwickelt werden, die, wenn man sie zerkleinert, zu Sand zerfallen. Auf Aluminium und andere nicht-eisenhaltige

Metalle wird weitgehend verzichtet, außer in einigen Anwendungsbereichen, wo es keine Alternativen gibt – nur Eisen, das nach einer gewissen Zeit verrostet, scheint für die Ökotopianer ein ›natürliches‹ Metall zu sein. Gürtelschnallen werden aus Knochen oder sehr hartem Holz hergestellt. Kochtöpfe haben keine abweisende Innenbeschichtung aus Plastik und sind für gewöhnlich aus schwerem Eisen. Fast nichts ist angestrichen, weil die Herstellung von Farben nur auf der Grundlage von Blei, Gummi oder Plastik möglich ist, die sich nicht zersetzen. Die Leute scheinen auch nur wenige Bücher zu besitzen; sie lesen im Vergleich zu den Amerikanern zwar eine ganze Menge, verleihen aber dann die Bücher an Freunde oder geben sie ins Recycling. Natürlich gibt es immer noch Momente, die sich mit dem Prinzip des stabilen Gleichgewichts nicht vereinbaren lassen: Fahrzeuge sind mit Gummireifen ausgestattet, Zahnfüllungen bestehen aus Silber, einige Gebäude aus Beton usw. Aber es ist und bleibt ein erstaunliches Verfahren, und die Leute haben sichtlich großen Spaß daran, es auf immer weitere Bereiche auszudehnen.« (Ö 31) Bereits diese Passage evidiert, dass Ökotopias Entwicklung keineswegs abgeschlossen ist. Vielmehr unterliegt der Staat einer inneren Dynamik, die zu weiteren Änderungen führen wird. Nicht zuletzt, da in Ökotopia trotz der Naturverbundenheit und der Schonung der begrenzten Ressourcen zu Gunsten erneuerbarer, auf vollste technologische Entwicklung gesetzt wird. Sie ist aber in den Dienst der Ökologie gestellt, d. h. nur dann zulässig, wenn sie a) selbst keinen Schaden anrichtet und b) eventuell sogar positive Effekte erbringt. Dass jedoch auch eine solche Technik nicht aller ihrer negativen Folgen entkleidet, also jeglichen bedrohenden Potentials beraubt werden kann, hat Callenbach nicht gesehen.

Wir haben bereits ausgeführt, dass sich der Hauptprotagonist des Romans, der Reporter William Weston, sukzessive mit Ökotopia identifiziert. Unter dieser prinzipiellen Einschränkung steht auch eine der letzten Reportagen, die er nach Amerika sendet und in der er eine Beurteilung Ökotopias versucht. »Ich bin aber, ob mir das gefällt oder nicht, zu der Einsicht gelangt, dass die hier durchgeführten sozialen Experimente auf biologischer Ebene erfolgreich gewesen sind. Die ökotopianische Luft und das ökotopianische Wasser sind überall klar wie Kristall. Das Land ist gut bestellt und ertragreich. Gesunde, unverfälschte Nahrung ist reichlich vorhanden. Alle Systeme des täglichen Lebens arbeiten auf der Basis des stabilen Gleichgewichts und können unbegrenzte Zeit weiterfunktionieren. Es lässt sich nicht abstreiten, dass die Menschen gesund sind und sich wohlfühlen. Auch wenn die extreme Dezentralisierung und emotionale Offenheit der Gesellschaft einem Amerikaner zunächst fremdartig erscheinen, muss man doch vieles zu ihren Gunsten anführen. In dieser Hinsicht stellt Ökotopia wohl eine schwierige Herausforderung für uns dar, und es liegt noch ein weiter Weg vor uns, wenn wir entsprechende Erfolge auch nur annähernd erreichen wollen.« (Ö 201) Dieser

eindeutig positiven Bilanz, die vor allem auf die ökologischen Errungenschaften abzielt, korrespondiert jedoch eine Kritik, die den »amerikanischen Idealen« verpflichtet ist. »Freilich sind die Gewinne mit einem hohen Preis erkauft. Nicht nur, dass die Leistungsfähigkeit der ökotopianischen Industrie und der Lebensstandard deutlich unter unserem Niveau liegen, und zwar in einem Maße, wie es von Amerikanern nicht hingenommen werden würde, geht das politische System Ökotopias von Voraussetzungen aus, die ich nur als höchst gefährlich bezeichnen kann. In früheren Artikeln habe ich schon Stadtstaaten beschrieben, die sich im Innern Ökotopias praktisch selbständig gemacht haben. Gegenwärtig werden Pläne diskutiert, die spanisch-sprechenden ebenso wie die japanischen Bevölkerungsteile von San Francisco organisatorisch jeweils fest zusammenzufassen – was im Falle der Japaner natürlich wegen eines drohenden Übergriffs durch das japanische Kapital ökonomisch bedenklich wäre. Innerhalb der jüdischen, der indianischen und all der anderen Minderheiten gibt es fanatische Fürsprecher einer größeren Autonomie ihrer Völker.« (Ö 201) Die permanente Dezentralisierung und der Zerfall in kleine Gruppierungen – die nach innen gleich, nach außen aber äußerst heterogen sind – sei mit der amerikanischen Vorstellung weltweiter Homogenität nicht vereinbar. »Das amerikanische Ideal besteht aber noch immer darin, dass alle Männer und Frauen gleichen Schutz durch das Gesetz und einen gleichberechtigten Status als Bürger einer großen und mächtigen Nation genießen sollten. Das ökotopianische Prinzip der Sezession verneint diese Hoffnung und dieses Bekenntnis. Dem Schein nach idealistisch, ist es in Wirklichkeit zutiefst pessimistisch. Und die Konsequenzen scheinen klar. ... Statt den langen Marsch hin zu einer Welt des Friedens und der Freiheit fortzusetzen, für den Amerika auf den Schlachtfeldern von Korea, Vietnam und Brasilien gekämpft hat (ganz zu schweigen von unserem eigenen Bürgerkrieg), propagieren die Ökotopianer nur Separatismus, eine Rückkehr zu den Duodezfürstentümern des mittelalterlichen Europa oder vielleicht sogar zum Tribalismus von Dschungelstämmen. Setzen sich die ökotopianischen Vorstellungen durch, so würde die Ära der großen Nationalstaaten mit ihrer Verheißung des Weltstaates als letztem Ziel zu Ende gehen. Trotz der Errungenschaften eines weltweiten Kommunikationsnetzes und internationaler Flugverbindungen würde die Menschheit in kleine, kulturell homogene Gruppierungen zerfallen.« (Ö 202) Diese Kritik, die immer wieder ausführt, dass die Amerikaner nicht zu jenen Einschränkungen und Verzichten bereit wären, die Ökotopia seinen Mitgliedern abverlangte, die von diesen aber auch freiwillig geleistet wurden, steht freilich von Anfang an dem Einwand gegenüber, dass es ja gerade Amerikaner waren, die Ökotopia gründeten. Dem entspricht die Einschätzung, die William Weston selbst seinen Tagebüchern anvertraut. »Bla bla, bla. Bringe es kaum über mich, den letzten Artikel noch einmal zu lesen. In New York werden sie ihn wahrscheinlich einmalig finden. Echtes ›objektives‹ Pseudo-Den-

ken, der Versuch zu Ergebnissen zu kommen, koste es, was es wolle.« (Ö 203) Der Artikel und die dort geleistete Kritik entsprechen nicht mehr dem Innenleben Westons. Sie sind ein Rest seiner ursprünglichen Identität, die er abzusteifen beginnt. Nicht zuletzt aber werden die von Callenbach aufgebauten Diskrepanzen zwischen Ökotopia und westlicher Welt dadurch aufgehoben, dass er, wie eingangs bereits erwähnt, davon ausging, dass die einzig mögliche Zukunft der modernen zivilisierten Staaten nur in einer konsequenten und radikalen Annäherung an die Prinzipien Ökotopias denkbar ist. Gleichwohl hat die Kritik, auch das ist Callenbachs Text anzumerken, eben doch eine gewisse Berechtigung – aber nicht nur mit Blick auf Ökotopia, sondern vor allem bei der kritischen Durchleuchtung der zivilisierten westlichen Gegenwartsgesellschaften. Mit diesen Fragen lässt er den Leser zurück. Zumindest eine Entscheidungshilfe wird ihm jedoch angeboten: »Ich bleibe in Ökotopia!« (Ö 219) Auf der vorletzten Seite des Buches hat sich William Weston entschieden. Auch wenn Kritik an Ökotopia möglich ist, so lohne es sich doch eher um dieses Land zu kämpfen, als menschliche Energien in Amerika zu investieren. Ermöglicht wurde diese Entscheidung durch einen Vergleich, vor den sich Weston gestellt sah. In Ökotopia zog er noch einmal seine alten Sachen an und sah an sich selbst im Spiegel die Hässlichkeit der Welt. »Dann fiel mir ein, dass ich zum Spaß einmal ein richtiges Hemd anziehen könnte, um zu sehen, wie ich aussehe – es ist sieben Wochen her, seit ich es das letzte Mal anhatte, und es kam mir so vor, als hätte ich hier draußen abgenommen. Es war angenehm, in das kühle, bügelfreie Hemd hineinzuschlüpfen, und ich steckte es in die eng anliegende Hose – das erste Mal seit Wochen, dass ich ein Hemd in der Hose trug. ... Ich ging zum Spiegel hinüber, legte mir die Krawatte um den Kragen und begann gedankenverloren, sie zu binden. Plötzlich erblickte ich mich im Spiegel, und mir sträubten sich die Haare. Ich sah schrecklich aus, ich hatte nichts Menschliches mehr an mir. Ein verkrampftes, steifes Spiegelbild schaute mich an. Wie betäubt setzte ich mich hin. Dann, neugierig geworden, band ich die Krawatte fertig, zog auch noch das Jackett an und trat erneut vor den Spiegel. Dieses Mal wurde mir beim Anblick des hässlichen Amerikaners, den ich sah, beinahe übel – ich glaubte wirklich, ich müsste mich übergeben, und hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als in das heiße Wasser der Bäder zu tauchen. Mein ganzer Körper schrie danach, aus diesen furchtbaren Kleidern herauszukommen, in das herrlich tragende Wasser zu sinken und sich dort einfach treiben zu lassen.« (Ö 218f.)

Die wahrscheinlich einflussreichste und bekannteste Autorin postmaterieller Utopien ist Ursula Kroeber Le Guin, deren Bücher nicht nur unterschiedlichen Gattungen angehören, sondern weite Verbreitung fanden und mehrere literarische sowie publizistische Preise erhielten. Vor allem mit drei Romanen gelang ihr die Überschreitung der Grenze zwischen Science-Fiction und Utopie.

1969 erschien mit *The Left Hand of Darkness* jenes Werk, welches das Genre der Frauenutopien begründete, d. h. heute von der Forschung als Prototyp dieser Entwicklung angesehen wird. 1972 folgte *The Word for World is Forrest* und 1974 lag dann der Roman *The Dispossessed, Planet der Habenichtse* vor, dem wir uns in der Folge zuwenden.[99] Der Science-Fiction-Kenner Joachim Körber hat das Werk von Le Guin in der Ambivalenz zwischen Bejahung der Utopie und deren gesellschaftlichem Scheitern verortet. »Die Studentenunruhen in ihrer Heimatstadt Berkeley Ende der sechziger Jahre haben einen nicht unerheblichen Einfluss auf Le Guins frühe Werke ausgeübt. Die Sehnsucht nach politischen und gesellschaftlichen Veränderungen und Kritik an den herrschenden Zuständen finden immer wieder Ausdruck; die Realisierung einer Utopie wird herbeigesehnt, doch als sie schließlich verwirklicht ist, bleibt fraglich, ob sie tatsächlich das ersehnte Paradies erbringt. Das verdeutlicht schon der Untertitel von Le Guins Meisterwerk, dem 1974 erschienenen umfangreichen Roman T*he Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, zu Deutsch: *Eine zweideutige, fragwürdige Utopie*. Die einzigen Konstanten in Le Guins Werk sind Balance und Veränderung. Alles fließt, nichts bleibt, wie es ist, und so kann auch der in *The Dispossessed* entworfene utopische Idealstaat kein dauerhaftes Paradies erbringen.«[100] Im Laufe der Zeit sei Le Guin jedoch bewusst geworden, dass radikale Veränderungen auf gesellschaftlicher Ebene, d. h. von »oben«, nicht möglich wären. Dies führe sie aber nicht zur Verneinung des Utopischen. Vielmehr verlagere sie es, gleich Landauer, Buber oder Bloch, in die menschliche Intention, d. h. in das Individuum selbst. »Auf die politische Aufbruchstimmung Ende der sechziger Jahre folgt die bittere Erkenntnis vom Ende der Utopien: Gesellschaftliche Veränderung lässt sich auf breiter Ebene nicht herbeiführen; auf diese Erkenntnis folgt der Rückzug ins Private. Man könnte versucht sein, das als simple ›Schuster bleib bei deinen Leisten‹ oder ›Begnüge dich mit deinem Platz‹-Moral abzutun, aber diese kurzsichtige Schlussfolgerung wäre irrig: Möglicherweise ist das Private ja gerade der erste Schritt, die Verwirklichung der Utopie auch auf gesellschaftlicher Basis zu beginnen. Die andere Interpretationsmöglichkeit (die auch keineswegs im Widerspruch mit den Kernaussagen früherer Werke steht) wäre die, dass gesellschaftliches Glück stets mit individuellem Glück beginnt.«[101] Diesen Beobachtungen ist meines Erachtens zuzustimmen, entwerfen sie doch ein Bild Le Guins, das sich mit der Thematik ihrer Romane deckt. Denn sie sind vor allem psychologisch fundiert, sie drehen sich zumeist um die Bewusstwerdung einer Hauptperson. Die Protagonisten bestimmen die Handlung und nicht umgekehrt. Dagmar Barnouw hat den Anspruch und die Grenzen von *Planet der Habenichtse* in ihrer Studie zur phantastischen Literatur gut beschrieben. »Es ist der

99 Verwendet wird die Ausgabe: Le Guin 1999, zitiert wird als PH.
100 Körber 1999, S. 305.
101 Körber 1999, S. 310.

Entwurf einer anderen Welt, nicht als Plan, sondern als auf Zeit existierende Realität, in der man für die Dauer der Lektüre leben kann, nachdenklich und ermutigt von der Vielfalt des zu Entdeckenden, mit spontan sich öffnenden Grenzen der Identität. Der Roman ist auch, besonders für einen europäischen Leser, auf merkwürdige und beunruhigende Weise naiv in seinem durch den Protagonisten vermittelten Anspruch auf die Existenzmöglichkeit einer besseren Welt, seiner emotionalen Direktheit und seinem eindeutig sprachlichen Verständigungswillen. Die Welt, in die der Leser eingeführt wird, ist, so wie sie zugänglich gemacht wird, unmissverständlich besser – als die dem Leser bekannten Welten von Urras und Thu, der Hainish und der Terrans sich vor allem in ihren negativen Aspekten abzeichnen.«[102] Die Art und Weise der Schilderung der verschiedenen Welten bzw. gesellschaftlichen Systeme zeichne den Entwurf Le Guins vor anderen Produkten der Gattung aus. Sie ergreife, das sei innerhalb der Science-Fiction-Literatur durchaus ein Novum, die Partei des geschilderten utopischen Staates. »Diese, bei allen Vorbehalten, eindeutige Parteinahme, die die Strategie dem Leser gegenüber so eindeutig beeinflusst, scheidet den Roman von Le Guins anderen Texten und von den anderen hier zu diskutierenden Beispielen einer sozialutopischen Science-Fiction: es handelt sich hier um ein Modell, das auf spezifische Weise überzeugen soll, das über das experimentelle Stadium in vielem schon hinaus ist, das einen Realitätsstatus hat, der auf gewisse Weise dem utopischer Gemeinschaften vergleichbar ist. Kein anderer ernstzunehmender Science-Fiction-Schriftsteller hat sich derart hinter sein Modell gestellt, sich damit verwundbar, angreifbar gemacht wie Le Guin. Sie besteht auf der konkreten sozialen Verantwortlichkeit dessen, der mit Sprache umgeht, der imaginäre Modelle baut, mit einer Sicherheit, die in unserem Kulturbetrieb höchst selten und nicht so Recht am Platze ist.«[103] Allerdings darf diese Einschätzung Barnouws nicht dazu führen, die von Le Guin entworfene Utopie vorbehaltlos zu akzeptieren. Vielmehr hat sie selbst, und auch dabei ist sie innovativ, kein Eutopia geschildert, sondern die imaginierte Alternative an verschiedenen Stellen eindeutig kritisiert. Dieser Umgang mit dem Ideal verdient unsere nähere Betrachtung. Darüber hinaus ist noch anzumerken, dass Le Guin, entgegen der oft vertretenen Ansicht, mit ihren Romanen nicht der Science-Fiction-Literatur, auch nicht der sogenannten gehobenen, zuzurechnen ist, sondern der utopischen Gattung, in deren Tradition sie sich bewusst stellte.

Le Guin schildert in *Planet der Habenichtse* mehrere Welten, die jeweils unterschiedlichen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten zugeordnet sind. Der Planet Anarres ist eine in sich geschlossene, auf den ersten Blick utopische Insel, die anarchistisch-kommunal

102 Barnouw 1985, S. 115f.
103 Barnouw 1985, S. 116.

strukturiert ist, in der Geld etc. abgeschafft sind und die auf die freie Entfaltung des Einzelnen setzt. Gleichwohl aber wird sie determiniert durch die schwierige Ernährungssituation, die an die klassische neuzeitliche Utopietradition seit Morus erinnert: Erst die Einbeziehung aller Ressourcen menschlicher und tierischer Muskelkraft sowie eine entsprechend ausgerichtete Technik gewährleisten ein Überleben der Gemeinschaft. Dem steht der Planet Urras gegenüber, auf dem sich verschiedene Staaten und Systeme befinden, deren politischen Ausrichtung staatssozialistisch, kapitalistisch-liberal oder totalitär ist. Er entspricht damit durchaus dem Bild der Gegenwart und ist von Le Guin auch in diesem Sinne entworfen. Zwischen den Staaten besteht eine Blockkonfrontation, es werden Stellvertreterkriege geführt und die Gegensätze sichern eine, allerdings in ihren negativen Folgen beschriebene, Dynamik ab. Daneben gibt es weitere Welten und Völker, die allerdings für die Handlung kaum konstitutive Bedeutung haben. Der utopische Planet Anarres wurde von den Kritikern des urrastischen Systems besiedelt. Unter der Leitung der Gründungsmutter Odo kam es hier auf der Basis völliger Dezentralisierung zur Gründung eines utopischen Raums, d. h. eines Systems von einzelnen Kommunen, die nur lose miteinander verbunden sind. »Aber dieses Netzwerk sollte nicht hierarchisch strukturiert sein. Es sollte weder ein Kontrollzentrum noch eine Hauptstadt geben, keine Institutionen für eine mit sich selbst beschäftigte Maschinerie der Bürokratie und für die Herrschsucht Einzelner, die Führer, Boss oder Regierungschef werden wollen. ... Auf dem unfruchtbaren Anarres mussten die Kommunen in großer Entfernung voneinander angelegt werden, wenn sie genügend Ressourcen wollten, und nur wenige konnten sich selbst erhalten, so sehr sie auch ihre Vorstellung des Existenzminimums zurückschraubten. Sie schränkten sich tatsächlich sehr stark ein – aber nur bis zu einem Minimum, das sie nicht unterschreiten wollten. Sie wollten nicht zur prä-urbanen, prä-technologischen Stammeskultur zurückkehren. Sie wussten, dass ihr Anarchismus das Ergebnis einer hoch entwickelten Zivilisation, einer komplexen, vielgestaltigen Kultur, einer stabilen Ökonomie und einer hoch entwickelten, industrialisierten Technologie war, die permanent für hohe Produktionszahlen und schnellen Transport der Waren sorgen konnte. So groß die Entfernungen zwischen den Siedlungen auch waren – sie hielten an dem Ideal des komplexen Organismus fest. Zuerst bauten sie Straßen, danach die Häuser. Die speziellen Ressourcen und Produkte jeder Region wurden ständig in einem komplizierten Ausgleichsprozess mit den Gütern aus anderen Regionen ausgetauscht, um das Gleichgewicht der Vielfalt zu wahren, welches das Charakteristikum des Lebens, der natürlichen und sozialen Ökologie darstellt.« (PH 79) In der Tat ist Anarres ein Gebilde, das nicht nur äußerst fragil ist, sondern den Spagat zwischen materieller Reproduktion unter schonender Ausbeutung der Natur einerseits, der technischen Entwicklung und Vervollkommnung andererseits versucht. Nach der Gründung

wurde Anarres komplett von der Außenwelt abgeschottet, der Kontakt zu anderen Planeten wurde weitestgehend eingestellt. Allerdings gibt es einen Warenaustausch mit Urras, der das Überleben insofern sichert, als durch die ökonomische Verflechtung ein Krieg abgewendet wird. Die Kontakte sind freilich in der Hand einiger Weniger, die sie darüber hinaus vor den Anderen geheim halten. Der Protagonist des Romans ist der Physiker Shevek, der charakteristische Züge des »klassischen« Außenseiters trägt. Er ist in Anarres aufgewachsen, gerät dort allerdings auf Grund seiner herausragenden Fähigkeiten in Konflikt zur Allgemeinheit. Utopia – wie er es sieht – verliert mit dem Prozess seiner Bewusstwerdung seine eutopische Qualität. Vielmehr entpuppt es sich als ein System, das sehr wohl danach trachtet, die herrschende Gleichheit durch Nivellierung auf durchschnittlicher Ebene abzusichern. Für das Genie ist kein Platz in der Utopie. Damit findet sich bei Le Guin eines der zentralen Argumente gegen die neuzeitliche Utopietradition, das vor allem von konservativer Seite immer wieder vorgetragen wurde. Doch es hat bei Le Guin andere Funktionen. Denn in letzter Konsequenz versucht Shevek, Utopia von innen heraus zu verändern, also die utopische Dimension aufrecht zu erhalten bzw. neu zu beleben. Dagmar Barnouw schrieb: »Anarres ist nicht nur eine imaginäre, sondern auch eine experimentelle Gesellschaft, deren Basis Offenheit für Veränderung ist. Gewisse repressive Zwänge, teils durch das System kommunistischer Regeln bedingt, teils durch Personen, die vom System aktiviert sind und es aktivieren, sind Teil des Veränderungsprozesses und müssen eliminiert werden, d. h. zunächst einmal überhaupt gesehen werden. Das geschieht im Kreise Sheveks und seiner Freunde. Sie transzendieren nicht etwa historische Widersprüche; sie entziehen sich ihnen nicht; sie durchleben sie als Individuen, die von der Erfahrung des Kollektivs geprägt sind. Nicht als Idee, als Plot, als Ereignis, als eine Gesellschaft, als eine Botschaft komme ihr Impuls zu einem Buch, sondern als Person, bemerkt Le Guin.«[104] Der Roman bezieht seine innere Spannung aus der Entwicklung, dass der Physiker Shevek mehr und mehr erkennt, dass in Anarres Anspruch und Realität auseinander klaffen. So stellt er zum Beispiel fest, dass die Gleichheit zwar formal propagiert, eigentlich aber an verschiedenen Stellen durchbrochen wird. »Zum Abendessen gab es im Refektorium des Instituts immer ein Dessert. Shevek genoss die Süßspeise sehr, und wenn es übrig gebliebene Portionen gab, bediente er sich. Doch sein Gewissen, sein sozial-organisches Bewusstsein litt darunter. Bekam nicht jeder in jedem Refektorium, von Abbenay bis Höchster Gipfel, das Gleiche, Zuteilung um Zuteilung? Das hatte man ihm jedenfalls stets versichert, und er hatte es auch stets so vorgefunden. Gewiss, es gab gewisse ortsabhängige Unterschiede wie regionale Spezialitäten, Warenknappheit, Warenüberschuss, provisorische Regelungen wie etwa in Projektlagern, schlechte Köche,

104 Barnouw 1985, S. 95.

gute Köche, eine unbegrenzte Vielfalt innerhalb eines feststehenden Rahmens. Aber kein Koch war so talentiert, dass er ein Dessert ohne die erforderlichen Zutaten herstellen konnte. In den meisten Refektorien wurde ein- oder zweimal pro Dekade (= zehn Tage, A. H.) ein Dessert serviert. Hier bekam man es jeden Abend. Warum? Waren die Mitglieder des Zentralinstituts für Wissenschaften etwas Besseres als andere Leute?« (PH 91) Es sind Kleinigkeiten wie diese, die in Shevek einen Umdenkungsprozess auslösen. Hinzu treten zahlreiche Gespräche mit weiteren Personen. Vor allem aber gerät Shevek selbst in Konflikt mit der Obrigkeit, das heißt mit den lokalen Verwaltungsgremien, die als einzige geronnene Institutionen die anarchische Ausrichtung Anarres durchbrechen.

Bereits während seiner Schulzeit diskutierte Shevek mit anderen die anarrestische Kultur. Den Schülern wurde ein Film über den feindlichen Planeten Urras (wie gesagt in der Funktion als Spiegelbild unserer Gegenwart) gezeigt, der kaum mehr ist als ein Propagandainstrument, thematisiert er doch ausschließlich die schlechten Seiten Urras'. Stellvertretend führt der Schüler Tirin fragend aus: »Das Material über Urras, das Schülern und Studenten zur Verfügung steht, ist immer und überall das gleiche. Abstoßend, unmoralisch, ekelhaft. Aber wenn es so schlimm war, als die Siedler auswanderten, wieso ist es dann einhundertfünfzig Jahre lang so weitergegangen? Wenn sie so krank waren, warum sind sie dann nicht tot? Warum ist ihre an Besitz orientierte Gesellschaftsform nicht zusammengebrochen? Wovor haben wir eigentlich Angst? ... Sind wir denn so schwach, dass wir uns dieser geringen Gefahr nicht aussetzen können? Außerdem – sie können doch nicht alle krank sein. Wie ihre Gesellschaftsform auch aussehen mag, einige von ihnen müssen anständige Menschen sein. Hier gibt es doch auch ganz unterschiedliche Menschen, oder?« (PH 39) Was eingefordert wird ist offensichtlich: Das Recht auf die Bildung einer eigenen Meinung, des selbständigen Denkens auf allen Gebieten. Damit setzt Le Guin die Individualität als Tradition des Skeptizismus gegen eine alles umfassende und normativ regelnde Öffentlichkeit. Dass diese zumindest das Potential besitzt, ein nicht konformes Individuum zu zerstören, erfährt Shevek am weiteren Werdegang Tirins. Dieser hatte sich entschlossen, Künstler zu werden und ein Theaterstück geschrieben. »Dumme Menschen konnten es als anti-odonisch interpretieren. Und leider sind viele Menschen dumm. Es gab einen Eklat. Er wurde verwarnt. Öffentlich. So etwas habe ich noch nie erlebt. Alle kommen zu deiner Syndikatsversammlung und sagen dir ihre Meinung. Früher diente so etwas dazu, einen Vorarbeiter oder Verwalter mit Chefallüren an seinen Platz zu verweisen. Jetzt befehlen sie dabei nur noch dem Einzelnen, nicht mehr selbständig zu denken. Es war schlimm. Tirin hat es nicht verkraftet.« (PH 135) Dieser Teilgeschichte korrespondieren andere Erlebnisse. Sie alle aber laufen darauf hinaus, dass ein sich über den Durchschnitt erhebendes Individuum von der breiten Öffentlichkeit als Feind wahr-

genommen wird. Damit findet sich bei Le Guin ein Verweis auf den Denkansatz William Morris', dessen positive Lösung sie freilich nicht übernahm. »Es stimmt. Wir haben keine Regierung und keine Gesetze. Aber soweit ich sehen kann, sind Ideen nicht mal auf Urras von Gesetzen und Regierungen kontrolliert worden. Wenn das so gewesen wäre, wie hätte Odo dann ihre Ideen ausarbeiten können? Wie hätte der Odonismus zu einer Weltbewegung werden können? Die Archisten haben versucht, ihn mit Gewalt zu zertreten, und sie haben es nicht geschafft. Man kann Ideen nicht ausrotten, indem man sie unterdrückt. Man kann sie höchstens ausrotten, indem man sie ignoriert. Wenn man sich weigert zu denken, wenn man sich weigert, Veränderungen zu akzeptieren. Und genau das ist es, was unsere Gesellschaft tut! Sabul (Sheveks Vorgesetzter, A. H.) nutzt dich aus, wo er nur kann, und wo er es nicht kann, verhindert er, dass du veröffentlichen, lehren, ja sogar arbeiten darfst. Richtig? Mit anderen Worten, er besitzt Macht über dich. Und woher bekommt er diese Macht? Nicht durch rechtmäßige Autorität, die gibt es nicht. Nicht durch intellektuelle Leistungen, denn die bringt er nicht. Er bezieht sie aus der angeborenen Feigheit des durchschnittlichen Menschen. Öffentliche Meinung! Das ist die Machtstruktur, an der er Teil hat und die er gut für sich zu nutzen weiß. Das ist die uneingestandene, uneingestehbare Regierung, die die odonische Gesellschaft beherrscht, indem sie das individuelle Denken erstickt.« (PH 131f.)

Le Guin hat, dies muss ihr attestiert werden, auf der Basis einer anspruchsvollen Sprache und als großer Romancier den wichtigsten Beitrag zum postmateriellen Utopiediskurs geleistet. Ihr gelang ein überzeugender Entwurf, der seine Spannung daraus zieht, dass der Konflikt zwischen Individualität und Kollektivismus, zwischen Atomismus und Holismus in eindrucksvoller Weise aufgezeigt wird. Und gerade ihre Aussage, dass das Wechselspiel beider Faktoren permanenten Charakter besitzt, immer und überall existieren wird, ist eine These, die gegen jede Theorie vom »Ende der Geschichte« zu setzen ist. Geschichte ist endlos und offen, heute und morgen. Das gestaltende Element der Geschichte aber ist der individuelle Mensch.

1976 erschien der Roman F*rau am Abgrund der Zeit, Woman on the Edge of Time* von Marge Piercy.[105] Das Werk lässt sich in vollem Umfang in dem typisch utopischen Dualismus von Gegenwartskritik und utopischer Alternative verankern. Piercy schildert den Leidensweg einer unterprivilegierten Amerikanerin (Connie Ramos), die auf Grund ihres niedrigen sozialen Status immer wieder in Konflikte mit den Gesetzen gerät und daraufhin in psychiatrische Behandlung kommt. Hier nun wird sie verschiedenen Experimenten unterzogen, die die Schattenseiten unserer Moderne deutlich aufzeigen. In der Psychiatrie knüpft sie Kontakte mit einer Zivilisation der Zukunft, in der eine bessere Welt

105 Verwendet wird die Ausgabe: Piercy 2000, zitiert wird als FAZ.

verwirklicht ist. Daneben flackert eine weitere mögliche Zukunft auf, die aber eindeutig dystopische Formen besitzt und sich aus den kritisierten Trends der Gegenwart entwickelte. Der Höhepunkt der Torturen und der repressiven Gewaltausübung gegen Connie Ramos ist in jenem Moment erreicht, an dem die Ärzte beschließen, ihr durch einen operativen und irreparablen Eingriff im Gehirn Elektroden einzusetzen. »Morgen würden sie ihr eine Maschine ins Gehirn stecken. Sie war das Experiment. Sie würden ihren Körper, ihr Gehirn, ihr Selbst vergewaltigen. Danach würde sie ihren eigenen Gefühlen nicht mehr trauen. Sie würde nicht mehr sie selbst sein, sondern ein Experimentiermonster. Ihr Spielzeug, wie Alice. Ihr Werkzeug. Sie wollte heute nicht nach Mattapoisett hinüber; sie wollte den letzten Rest ihrer Identität auskosten, bevor sie sie ihr raubten. Wie sie so im Halbdunkel dalag, stiegen Bitterkeit und Wut in ihr auf. Sie hatte nicht genug gehabt! Nicht genug zu essen, nicht genug anzuziehen, das alles, aber auch nicht genug Entfaltungsmöglichkeiten, nicht genug Freude. Hässlichkeit hatte sie umgeben, hatte sie ihr ganzes Leben lang gefangengehalten.« (FAZ 343) Und weiter heißt es: »Wer konnte je das Leid aufwiegen, das eine Mutter empfindet, die ihr Kind in eine Welt von Schmutz und Schmerz hineingebiert? Niemand! Nichts von dem, was du deiner Tochter geben wolltest, dich selbst eingeschlossen, konntest du ihr geben. Nichts von dem, was du mit ihr und für sie sein wolltest. Nichts von dem, was du dir für sie wünschtest, konnte in Erfüllung gehen. Wer konnte je das Leid aufwiegen, das ein Mensch empfindet, der Tag für Tag, Jahr für Jahr in einem düsteren Zimmer voller Kakerlaken aufsteht und auf eine Straße hinausblickt, die der Kloake eines langsamen Todes gleicht? Ihr ganzes Leben lang, so schien es ihr, war sie Zelle um Zelle abgestorben. Eine Zelle der Hoffnung, der Freude, der Liebe nach der anderen, kleine Lichter, die eines nach dem anderen verlöschten. Wenn ihr Körper schließlich ein einziger Schmerz geworden war, würde sie dann sterben? Sterben und die Erde vergiften wie ein Opfer der Pest, wie ein Zentner Blei?« (FAZ 344) Die Radikalität dieser Zeitdiagnose ist klar. Die Gegenwart, so Piercy, vermag es nicht, allen ihr Recht auf freie Entfaltung zu garantieren oder gar zu ermöglichen. Vielmehr komme es einer Ausdifferenzierung, die ganze Schichten systematisch von den Chancen der Zivilisation ausschließe und darüber hinaus unterdrücke. Diesem Szenario setzte Piercy die in die Zukunft verlagerte bessere, utopische Gesellschaft gegenüber, in die Connie Ramos in ihren Phantasien vorstößt. In dieser ist die volle Entfaltung der Individuen gewährleistet: Alle haben mehrere Berufe, verschiedene Fähigkeiten, sind Ingenieure, Künstler, Obstbauern. Die Gesellschaft hat verwirklicht, was der Gegenwart versagt blieb: den Ausgleich zwischen Kultur und Natur. So bedient man sich moderner Techniken, die ein gutes Leben aller sichern und z. B. auch die künstliche Reproduktion ermöglichen. Die Sexualität wurde befreit und vom Geburtsvorgang abgekoppelt, was die Gleichberechtigung der Geschlechter, Rassen, Kulturen etc. nach sich

zog. Die Technik wurde abgemildert, gleichsam naturalisiert, d. h. ihres destruktiven Potentials beraubt, da sie an die Ressourcenknappheit der Erde zurückgebunden und den moralischen Prinzipien der Natur unterworfen wurde. Das Individuum ist, wenn man so formulieren will, in den Schoß der Natur zurückgekehrt. Die von Piercy geschilderte Gesellschaft entwickelt zahlreiche weitere Elemente des utopischen Diskurses und verdichtet diese zu einem teilweise überzeugenden Entwurf eines anderen Lebens, der seine Legitimität vor allem aus der geleisteten Gegenwartskritik zieht. Es ist hier nicht der Platz, das utopische Gemeinwesen in seinen Einzelheiten zu rekonstruieren. Daher sei abschließend noch einmal darauf hingewiesen, dass sich Connie Ramos zwei möglichen Zukunftsentwürfen gegenübersieht. Einerseits die von ihr erlebte utopische und bessere Welt, die freilich dennoch einige Kritikpunkte hervorruft, deren Dynamik eben dadurch aber als gesichert erscheint; andererseits die Vision einer technischen und strikt hierarchisierten Zukunft, die auf Unterdrückung, Erniedrigung etc. begründet ist, kurz: einen technokratisch-patriarchalischen Charakter besitzt. Die Wahl steht zwischen Leidenschaften und Vernunft, Freiheit sowie Selbstbestimmung oder Degradierung zum Objekt, zwischen Natur oder entarteter Kultur. In letzter Konsequenz verlagert Piercy die Entscheidung, welche der beiden Visionen als wahrscheinlicher erscheint, in die individuelle Sphäre: an Connie Ramos. Sie holt sich Rat bei Luciente, ihrer Kontaktperson der utopischen Zukunft, die ihr das Credo Utopias mitteilt: »Macht ist Gewalt und noch nie auf friedliche Weise beseitigt worden. Wir kämpfen alle, wenn wir mit dem Rücken an der Wand stehen – oder eine Wand niederreißen. Weißt du, wir töten Menschen, die es darauf anlegen, andere zu verletzen. Wir glauben nicht, dass es richtig ist, sie zu töten. Nur angebracht. Wer möchte denn ständig einen anderen unter Kontrolle halten?« (FAZ 454) Connie beschließt, ihre Ärzte und Unterdrücker umzubringen, zu vergiften und damit die (medizinisch-manipulierende) Herrschaft von Menschen über Menschen in einem ganz bestimmten Fall zu verneinen. Und sie begründet diese Entscheidung vor sich selbst mit eben der Konfrontation von Natur und Kultur. »Ich bin nicht zum Kämpfen geboren und aufgezogen worden, sondern um bescheiden und sanft und ruhig zu sein. Nur einen Menschen, den ich lieben könnte. Nur eine Nische mit Liebe, für mich. Für diese Liebe hätte ich alles ertragen und hätte nie zurückgeschlagen. Ich hätte gehorcht. Ich hätte es zugegeben, dass ich krank bin. Ich bin ja auch krank, vom Armsein, von Kranksein, vom Hungrigsein, vom Einsamsein. Ich bin krank vom Ausgeraubt- und Missbrauchtwerden. Aber ihr wart ja so gierig und so grausam! Einen einzigen, nur einen hättet ihr mir lassen können! Aber ich habe nichts. Warum sollte ich da nicht zurückschlagen?« (FAZ 456) Dagmar Barnouw führte angesichts dieser Konstellationen des Romans aus, dass es die soziale Vernunft ist, die auf dem Prüfstand steht. In der Tat – diese wird hinterfragt, aber nicht nur in der Gegenwart der Protagoni-

stin, sondern auch in dem utopischen Gemeinwesen. »Die ›Botschaft‹ des Romans ist nicht, dass Connie mit diesem Akt der Selbstwehr eine lebenswertere Zukunft möglicher gemacht wird – das Resultat ist schließlich die sichere Selbstzerstörung, und Piercy sieht das Paradox vom Umschlag der Hoffnungslosigkeit in Hoffnung als sozial destruktiv. Connie hat das für sie in dieser Situation allein Erreichbare getan: sie hat sich gewehrt und sich nicht durch Flucht entzogen. Aus den Anstaltsakten, mit denen der Roman schließt, spricht nur die pseudowissenschaftliche Klassifizierung, ohnmächtig gegenüber dem sozialpsychologischen Phänomen, das mit Gewalt, mit Drogen und medizinischer Technologie planiert wird, bis es sich der Wunschdiagnose einfügt. Connies menschliches Potential, nützlich und glücklich zu sein, hat sich in ihrer Umwelt nicht entwickeln können; es ist endgültig zerstört worden. ... Die Katastrophe, in vielen Science-Fiction-Texten eine Art von umgekehrtem deus ex machina – der (böse) Geist, der entflieht, explodiert und dadurch das Gesetz der Wahrscheinlichkeit aufhebt – , die Katastrophe allein tut es nicht. Die Wahrscheinlichkeit, dass die soziale Vernunft besiegt wird, ist einfach zu mächtig. Ihre Aufhebung ist ein Glaubensakt, während die Katastrophe selbst immer wahrscheinlicher wird.«[106]

Die norwegische Autorin Gerd Brantenberg schildert in ihrem 1977 erschienenen Roman *Die Töchter Egalias* eine verkehrte Welt.[107] In ernsthafter Absicht und nachvollziehbarer Weise, gleichwohl aber dennoch satirisch-ironisch gebrochen beschreibt sie eine Gesellschaft, in der die Frauen jene Rolle innehaben, die in unser Gegenwart den Männern zukommt. Die Frauen herrschen, sind Vollbürgerinnen, regieren die Wirtschaft etc. Die Männer dagegen sind entrechtet, erziehen die Kinder, werden unterdrückt, bildungs- und gesellschaftspolitisch benachteiligt. Die grundsätzliche Umgekehrtheit des Gemeinwesens geht so weit, dass die Sprache nicht nur entmännlicht, sondern darüber hinaus sogar verweiblicht wurde. Brantenberg ist zu attestieren, dass es ihr durch diesen Rollentausch gelingt, in aller Deutlichkeit die alltäglichen Unterdrückungsmechanismen der zivilisierten Staaten aufzuzeigen. Und dort, wo sie diese noch zuspitzt, offenbart sich die ganze Wucht der Vorurteile, Repressionen und Erniedrigungsprozeduren gegenüber den Frauen, die eben nicht nur rein zufällig, sondern teilweise bewusst initiiert seien. Das Innovative der Position Brantenbergs liegt freilich darin, dass sie nicht bei der rein feministischen Theorie oder Apologie stehen geblieben ist, sondern deren sich herausbildende starre und dogmatische Strukturen mit in die kritische Hinterfragung einbezog. Erst aus dieser Situation heraus gewinnt der Roman sein eigentliches Profil. Und die geschilderte innere Dynamik resultiert aus der politisch-gesellschaftlichen Kräftekonstellation der imaginierten Gesellschaft der

106 Barnouw 1985, S. 177.
107 Verwendet wird die Ausgabe: Brantenberg 2001, zitiert wird als TE.

Herrschaft der Frauen. Am besten lässt sich der Roman erschließen, wenn wir uns kurz jene Passagen vergegenwärtigen, in denen Brantenberg schildert, wie sich die Männer zusammenschließen und gegen die Frauengesellschaft argumentieren und agitieren. »Um nun diese ungerechte Arbeitsteilung und die gleichermaßen ungerechte Verteilung des Geldes rechtfertigen zu können, hat unsere gegenwärtige Frauengesellschaft eine sonderbar widersprüchliche Ideologie entwickelt. Auf der einen Seite war es die Aufgabe der Zivilisation, das Unrecht der Natur auszugleichen. Das Unrecht der Natur sollte unter anderem darin bestehen, dass der Mann von Natur aus in allem größer und kräftiger als die Frau ist. Die Bestrebungen, dieses Unrecht auszugleichen, gipfelten in einer Jahrhunderte währenden Unterdrückung des Mannes. Den Frauen wurde eine vernünftige Erziehung zu Teil; sie erhielten ein härteres körperliches Training und bessere Kost. Darum sind heute sehr viele Männer schwächer und kleiner als die Frauen. Vergleichen wir die Wibschen mit den Säugetieren, sehen wir, dass der Größenunterschied zwischen weiblichen und männlichen Tieren viel beträchtlicher ist als bei Frauen und Männern. Die Zivilisation – unsere sogenannte Zivilisation – hat den Mann zum Krüppel gemacht.« (TE 192f.) Die Frauen sicherten in Egalia ihre Herrschaft durch eine systematische und selbst vor physischen und psychischen Unterdrückungsmechanismen nicht halt machende Umerziehung der Männer ab. Deutlich wird aber auch, und genau darauf zielt Brantenberg mit ihrem Entwurf, wie beliebig dieses System ist und wie wenig es mit einem angeblichen Gemeinwohl zu tun hat. Die Männer müssen genau jene Argumente gegen die Frauenherrschaft vortragen, auf die der moderne Feminismus zur Absicherung des eigenen Anspruchs zurückgreift. Und der Leser sieht sie einem Gesamtzusammenhang ausgeliefert, der in zugespitzter Form partiell der Gegenwart entspricht – eben nur unter anderem Vorzeichen. »Die Frauen ziehen mit dem sogenannten Gesetz der Natur unterm Arm los und verkünden lauthals: ›Die Männer sind überflüssig! Was sollen wir eigentlich mit den Männern? Es ist unserer großen Güte zu verdanken, dass sie überhaupt noch existieren dürfen. Denn jeder Idiot weiß doch, dass das Wibschengeschlecht sehr wohl ohne Männer fortbestehen kann. Wir bräuchten ja nur ein paar Exemplare ihrer Art am Leben zu erhalten. Oder wir könnten ihren Samen einfrieren und sie alle umbringen.‹ Selbstverständlich hören wir so etwas nicht offiziell in der Volksburg. Doch wir bekommen es überall tagtäglich zu hören, wenn wir aufzumucken wagen. Und auch wenn wir nicht aufmucken, liegt das unausgesprochen in der Luft. Ich habe mir mal überlegt, wie es wäre, wenn wir in einer Art umgekehrter Welt leben würden, in einer Welt also, in der die Männer den Ton angeben. Dann wäre so ein Hinweis ebenfalls am Platz. Wenn wir nämlich all das zu hören bekämen, dann müssten wir ja glauben, dass die Frauen von den Männern unterdrückt werden!« (TE 196) Die Abhängigkeiten in Egalia gleichen durchaus denen unserer Gegenwart. Die Unterdrückung ruht auf den

zwei Säulen der sexuellen Ausbeutung und der finanziellen Unfreiheit. »Jawohl, sie nutzen uns aus. Darauf läuft alles hinaus. Sie stehlen unsere Arbeitskraft, sie stehlen unseren Körper. Wir erhalten nicht den Gegenwert für die Arbeit die wir leisten, sei es auf der Arbeitsstelle, am Herd oder im Bett. Die ganze Gesellschaft zielt nur auf eine riesige ökonomische Ausbeutung des Mannes ab. Und weil nicht eine einzige Frau imstande ist, an das Wort ›Mann‹ zu denken ohne gleichzeitig auch an das Wort ›Sex‹ zu denken, wird die gesamte Männerbewegung als sexueller Aufruhr abqualifiziert. Denken wir doch einfach mal an all diejenigen, die heute hierher gekommen sind, um eine echte Pornoschau zu erleben. Was Sie hier erleben, das ist kein sexueller Aufstand, sondern ein Aufstand gegen schreiende ökonomische Ungerechtigkeit. Weil wir arm und unselbständig sind, werden wir gezwungen, den Frauen als Geschlechtstiere zu dienen.« (TE 196)

Unsere kurzen Bemerkungen haben gezeigt, dass Brantenbergs Roman nur schwer als volle politische Utopie zu bezeichnen ist. Doch er enthält nicht nur eine explizite und radikale Kritik der Gegenwart, sondern ist darüber hinaus Teil jenes Prozesses, in dem sich der moderne und selbstreflexive Teil des Feminismus mit dem utopischen Genre verband. Aus diesem Grund erklärt sich Brantenbergs Bejahung der Utopie, aber auch ihr Beharren auf den in der Gegenwart handelnden Menschen. »Utopie?! Perverse Träume frustrierter Männer? Vielleicht. Doch wenn wir frustriert sind, dann wird dam (Ersatzwort für man) es immer pervers und frustriert nennen. Wir sind pervers und frustriert, weil ihr uns ständig pervertiert und frustriert.« (TE 197) Auch wenn Brantenberg weder eine eutopische noch eine dystopische alternative Gesellschaft imaginiert, so ist bei ihr doch ein entscheidendes Merkmal des utopischen Diskurses präsent: auch der Roman *Die Töchter Egalias* stellt ein normatives Gedankenkonstrukt vor, das zwar nicht zur Utopie verdichtet wurde, aber dennoch anleitenden Charakter in der Realität zu übernehmen vermag. Gleichzeitig wird auch sichtbar, dass sie (allerdings unbewusst) an einem Punkt auf die Ideale der Aufklärung verweist: Die Reaktionen der unterdrückten Männer werden mit der Unterdrückung durch die Frauen begründet und legitimierend entschuldigt.

Der französische Soziologe Henri Mendras veröffentlichte 1979 den Roman *Eine Reise ins Reich der ländlichen Utopie*.[108] Ganz bewusst positionierte er sich mit seinem Werk in der utopische Tradition, bzw. genauer: in dem anarchistisch-individualistischen Strang dieses Denkens. So verstand er es nicht nur als Fortsetzung des Entwurfs von Alexej Tschajanow, daneben finden sich zahlreiche Anspielungen, die Autoren wie Francois Rabelais oder Peter Kropotkin betreffen. Auf dem Boden dieser Überlegungen stehend und die posi-

108 Verwendet wird die Ausgabe: Mendras 1980, zitiert wird als RRU.

tiven Implikationen der 68er-Bewegung vor Augen, die Mendras als Kulturrevolution interpretierte, schrieb er den utopischen Roman seiner Generation. Die postmodernen Strukturen des Buches sind deutlich zu erkennen. »Es ist das unbestrittene Verdienst dieses bedeutenden Soziologen, mit unübertroffener Präzision und Scharfsinn dem Leser jenes postmaterielle Gesellschaftsmodell vor Augen zu führen, das in Huxleys *Eiland* noch auf eine exotische Insel in Süd-Ost-Asien projiziert worden war. Mendras schildert es dagegen als eine konkrete Möglichkeit der unmittelbaren Zukunft nicht auf irgendeinem Planeten im Weltall, sondern in einer der führenden Industrie- und Kulturnationen der Welt. Wie schon angedeutet, ging die Initiative zu diesem Experiment von den Aktivisten der 68er-Bewegung in Frankreich aus. Deren systemtranszendendierende Konzepte verdichtet Mendras im Medium seiner agrarsoziologischen Kompetenz zu einem Szenario, das die postmaterielle Alternative nicht nur, wie bei Huxley, imaginiert, sondern ganz konkret auf die gesellschaftlichen, historischen und sozialen Bedingungen einer französischen Region, nämlich der Gascogne, bezieht. Realistisch ist auch, dass Mendras sein utopisches Gesellschaftsmodell zwar im Gegensatz zum quantitativen Wirtschaftswachstum und einer fehlgeleiteten Urbanisierung im Dienst der Kapitalverwertung entwickelt. Zugleich ist aber von Anfang an klar, dass die ökonomischen und politischen Makro-Strukturen Frankreichs unangetastet bleiben.«[109]

Der Entwurf Mendras' bricht an einer entscheidenden Stelle mit dem utopischen Diskurs der Neuzeit. Seit Thomas Morus ist es ein charakteristisches Merkmal vieler Utopien, dass das alternative und utopische Gemeinwesen räumlich oder zeitlich aus der europäischen Gegenwart entfernt wurde. Dabei ist irrelevant, ob es sich auf einer unbekannten Insel oder geschichtsphilosophisch gedeutet in zukünftigen Zeiten befindet. Das »Reich der ländlichen Utopie« (»Pays de l'Utopie Rustique«), kurz PUR, liegt nun mitten in Frankreich, ist eine Provinz desselben. Während in Frankreich die »normale« Gesellschaft der Gegenwart mit ihrem staatlichen Überbau und anthropologischen Unterbau erhalten blieb, zogen sich zahlreiche der 68er-Aktivisten in eine bestimmte Region zurück und gingen hier zu einer neuen Form des Zusammenlebens über. Und das PUR ist als Prinzip (in Philosophie und Existenz) auch in eigentlich bürgerlich-kapitalistisch ausgerichteten Städten vorhanden. Der Besucher des utopischen Systems berichtet: »Ich hatte große Schwierigkeiten zu begreifen, was das PUR eigentlich war. Alle nannten sich Pure, aber zugleich waren sie Okzitanier, Franzosen und Europäer. Offenbar hatten die nationalen Unterschiede ihren Sinn verloren. Westeuropa ist heute tatsächlich eine Art Föderation von Nationen, Regionen und nicht territorialen Gebilden geworden. ... Das PUR hat auch keine genau festgelegten Grenzen. Es entspricht den Regionen, die keine intensive Urbanisierung und Industria-

109 Saage 2004, S. 335f.

lisierung erfahren haben. Außerdem gibt es in manchen Städten bestimmte Viertel, die sich auf das PUR berufen.« (RRU 27) Das utopische Ideal erscheint bei Mendras als regulative Idee, die sich überall verwirklichen ließe, also nicht mehr an einen ganz bestimmten Raum gebunden ist, auch wenn es durchaus »Ballungszentren« des PUR gibt. Doch wie sehen die Ideen aus, nach denen das PUR organisiert ist? Eine kurze Aufzählung der wichtigsten Merkmale vermag die Strukturen zu verdeutlichen:

- Abkehr von der Industrialisierung und dem Kapitalismus. Landwirtschaftliche Autarkie, jedoch nicht vollständig.
- Naturverbundenheit, Verwirklichung der Ideale der Aufklärung, dörfliche Strukturen, Dezentralisierung.
- Gleichwohl aber nutzt man die neuesten Erfindungen und die Erfolge der Naturwissenschaften. Allerdings kommt es zu einer »sanften« Anwendung der Technik. Diese scheint ihres destruktiven Potentials entledigt zu sein.
- Zentral sind die Pädagogik und die Kultur.
- Im Mittelpunkt steht die völlige und ungehinderte Entfaltung der Persönlichkeit.
- Ein weiteres Merkmal ist die Aufhebung der »klassischen« Familien-, Repräsentations- und Verwaltungsstrukturen. Es herrscht kommunale Selbstverwaltung. Die zentrale politische Instanz ist der Verein. Jeder macht, was er will. (Rabelais)
- Das kapitalistische Gewinnprinzip ist außer Kraft gesetzt. Dem entsprechen u. a. gemeinsame Arbeiten, neue Erwerbsformen, die Aufhebung der Arbeitspflicht und der festgeschriebenen Arbeitszeiten, Abschaffung der Person des Fabrikbesitzers, gemeinsame Verwaltung, der Übergang von der Produktions- zur Dienstleistungsgesellschaft.

Damit sind wichtige Merkmal des PUR benannt. Es tritt uns in einem Facettenreichtum gegenüber, der in der utopischen Literatur seinesgleichen sucht. Die unterschiedlichsten Berufe und Lebensarten sichern dem Entwurf die innere Dynamik. Diesem Prozesscharakter entspricht die Gründung des alternativen Gemeinwesens. »Vor zwanzig Jahren hat die pädagogische und kulturelle Bewegung das PUR ins Leben gerufen; vor zehn Jahren fand die lokale Verwaltungsreform statt; heute geht es um die Arbeiterselbstverwaltung. Alles zu seiner Zeit: die Leute müssen reif dafür sein, die Dinge in die Hand zu nehmen.« (RRU 133) Diese Aufzählung ist nicht beliebig. Vielmehr reflektiert sie genau die Stufen der Entstehung. Am Anfang stand die kulturelle und pädagogische Umorientierung, wobei vor allem der letzteren eine zentrale Stellung zukommt. Denn sie schafft jenen Menschen, der als »neuer« und gleichsam »veredelter« Mensch die Geschicke des PUR bestimmt. Erst nach diesen Änderungen kam es zu den neuen Formen des Wirtschaftens, der Selbstverwaltung, der Aufhebung der klassischen Familienstrukturen etc. Neben Max Adler ist Mendras der Utopist, der die kulturelle Dimension des

möglichen zukünftigen Lebens in den Mittelpunkt seiner Konzeption stellte. Wir sehen den Zusammenfall dieser Faktoren zum, wenn man so will, Gründungsmythos des PUR. »Diese Leute dort haben das PUR gegründet. Sie haben auf das System gepfiffen und angefangen, sich zu organisieren. Zunächst in Kommunen. Zu der Zeit nannte man sie Hippies. Dann haben sie sich allmählich mit der Welt ausgesöhnt, indem sie beschlossen, vom System zu profitieren, um nach ihrer Facon zu leben. Sie haben Schule gemacht. Eine große Bewegung entstand hier in dieser Gegend und anderswo, sogar im Ausland. Mich amüsiert das, denn schon vor zwanzig Jahren predigte ich, jedoch vergebens, dass wir zur Selbstversorgung zurückkehren müssten, dass die Landwirtschaft eine Lebensweise und keine Industrie, dass das Land keine Lebensmittelfabrik, sondern ein Garten sei, in dem man besser leben könne als in der Stadt. Alle machten sich über mich lustig. Vor allem die Volkswirtschaftler: Selbstversorgung, die Lebensweise, das passte nicht in ihre Gleichungen. Tatsächlich musste man jedoch zur Logik der bäuerlichen Wirtschaft zurückfinden und sie an das durchschnittliche Wachstum der Produktion und des Verbrauchs anpassen. Drei Grundsätze sind wesentlich: Man muss Qualitätserzeugnisse verkaufen, die direkt verbraucht werden können, und folglich ein Maximum an Selbstversorgung und an nebenberuflicher, nicht verbuchter Tätigkeit einbeziehen, die von Kindern und Rentnern geleistet wird.« (RRU 84f.) Entscheidend für den Entwurf von Mendras ist, dass die Gründung des PUR quasi dialektisch mit der Entwicklung des Kapitalismus zusammenhängt. Denn erst diese Form des Wirtschaftens erbrachte jenen Reichtum, der es dann erlaubte, die modernen Luxuswünsche – z. B. Freizeit, Selbstentfaltung – zu verwirklichen. »Die Rückkehr zur Selbstversorgung und zum direkten Markt ist der Luxus reicher Länder. Nun, wir waren reich, niemand wagte es zu sagen, aber jeder dachte es. Es ist verrückt, wie schwer nur sich Dinge, die offensichtlich sind, durchsetzen können. Um das PUR ins Leben zu rufen, brauchte man viele soziale Umschichtungen (von Rentnern vor allem), viele Aktivitäten auf dem Dienstleistungssektor (Information, Erziehung, Kultur), gut entwickelte Kommunikationssysteme und Verkehrsmittel. Und überall Tiefkühltruhen. Die Tiefkühltruhe ist das Wahrzeichen, das Totem des PUR. Alles braucht man, paradoxerweise, um ein PUR zu gründen, außer Bauern und Arbeiter. Man braucht auch bäuerliche Traditionen, die den Untergang der Bauern überdauern, und vor allem ein hohes durchschnittliches Bildungsniveau. Um im PUR leben zu können, muss man sich seiner würdig erweisen, das Leben auf dem Land stellt hohe Anforderungen. Und dann muss es natürlich anderswo Industrien und folglich Städte geben, aus denen das Geld fließt, und alles, was auf dem Lande nicht hergestellt werden kann: die Tiefkühltruhen, die Autos, die Traktoren, die Telefone und alle Geräte für den modernen Haushalt. Alles, was an der Technik und den modernen Geräten nützlich ist, verwenden wir.« (RRU 92)

Mendras hat – dies deuteten die bisherigen Ausführungen bereits an – in *Eine Reise ins Reich der ländlichen Utopie* das imaginierte utopische Konzept einer wichtigen und nicht vernachlässigbaren Kritik unterzogen. Damit findet sich bei ihm eines der charakteristischen Merkmale der modernen Utopien – die Offenheit des utopischen Entwurfs bzw. das mitgedachte mögliche Scheitern. Der eine Punkt der Kritik zielt auf die wirtschaftlichen Grundlagen des PUR. »Das PUR hat sich nach dem großen wirtschaftlichen Aufschwung der Jahre 1950-1975 entwickelt, und dieser Aufschwung, auf den eine Periode relativer Stagnation folgte, hat das PUR möglich gemacht. Das PUR ist ein reicher Greis, der kindisch wird.« (RRU 168f.) Die alternative Gesellschaft ist, daran lässt Mendras keinen Zweifel, von den wirtschaftlichen Erfolgen des Kapitalismus abhängig. So sei sie nicht nur privilegiert – von der Selbstverwaltung über Steuervorteile bis hin zu staatlichen Zuschüssen – , sondern auch durch ihre Träger mit dem kapitalistischen Restsystem intensiv verbunden. Denn diese beziehen oder verdienen einen nicht zu unterschätzenden Teil ihres Geldes im alten System, genießen aber gleichzeitig die Vorteile des neuen. Und auch das, was man an Dienstleistungen produziert, wird in den kapitalistischen Raum hinein verkauft. Der Selbstbeschreibung der Vertreter des PUR konfrontierte Mendras die Einschätzung eines Regierungsbeamten, der sich wie folgt über die Ökonomie des alternativen Gemeinwesens äußert: »Sie können es, wenn Sie reich und damit einverstanden sind, wie Arme zu leben. Um ehrlich zu sein und ein ausgewogenes Urteil abzugeben, muss man diese beiden Gesichtspunkte anführen, die, jeder für sich, eine Seite der Realität darstellen. Wie man mir gesagt hat, waren Sie in den Cevennen und den Pyrenäen. In diesen beiden Regionen ist die Sache klar: Das PUR lebt auf Kosten der Volkswirtschaft und dank der privaten und staatlichen Gelder, die ihm zufließen. Alte Leute lassen sich dort nieder und leben von ihrer Rente. Städter verbringen dort ihre Ferien und Wochenenden. Einige Privilegierte können dort ihren Beruf ausüben, Künstler, Lehrer oder Handwerker, das sind sozusagen keine produktiven Berufe. Außerdem hat der Staat aus zugleich strategischen, ideologischen, politischen und wirtschaftlichen Gründen beschlossen, das Leben in den Bergen und die forstwirtschaftlichen Aktivitäten zu begünstigen. Deshalb wurden den Leuten, die in diese Gegenden zogen, sowie den fortwirtschaftlichen Betrieben zahlreiche Erleichterungen gewährt. Der Pro-Kopf-Anteil an Subventionen, an begünstigenden Darlehen, an Bautätigkeit der öffentlichen Hand usw. ist bedeutend höher als im übrigen Land, und zwar etwa doppelt so hoch.« (RRU 166f.) Die Abhängigkeit des PUR vom alten System ist fundamental. Konsequent zu Ende gedacht – diesen Schritt geht Mendras nicht – , bedeutet dies, dass eigentlich die Krisen des Kapitalismus auch Auswirkungen auf das PUR haben müssten. Denn sie ist doppelter Natur. Direkt durch die Zuschüsse, Renten, Subventionen etc. des Staates, indirekt durch die Bereitstellung von Märkten, Rechtssicherheit und

anderen bürgerlichen Bedingungen, die man im PUR gerade zu überwinden trachtet. »Nun sind aber die Leute des PUR keine Bürger mehr wie die anderen. Man hat ihnen Privilegien und Freiheiten in der Verwaltung zugebilligt, die sie so geschickt zu nutzen wussten, dass sie alle Vorteile genießen, die das gesamte französische Volk genießt, ohne jedoch, wie ich schon erwähnte, einen angemessenen Beitrag für die Allgemeinheit zu leisten.« (RRU 170) Damit ist ein (jedoch nicht abschließendes) Urteil über PUR gesprochen. Erstens ist es allein nicht lebensfähig und zweitens kann es nicht universalistisch ausgedehnt werden. In diesem Sinne haftet ihm ein elitärer Zug an, der ja in der Tat (und ohne jegliche Unterfütterung oder nachvollziehbare Begründung) die 68er-Generation auszeichnet. Er wird in jenem Moment deutlich, wo sich die leitenden Protagonisten und kreativen Köpfe des PUR weigern, in Paris Verantwortung zu übernehmen. (z. B. RRU 156f.) Der andere Punkt der von Mendras angeführten Kritik betrifft die kulturelle Dimension des PUR und dessen Träger – das sich voll entfaltende Individuum. Der Direktor einer Universität stellt Alexis, dem Besucher Utopias, die Frage, wie er die pädagogischen Veränderungen und die individuellen Persönlichkeitsstrukturen der Menschen, vor allem aber der Kinder im PUR beurteilt. »Ich fühle mich durch Ihre Frage überfordert, Herr Rektor, denn ich bin auf diesem Gebiet überhaupt nicht kompetent. Aber wenn Sie meine laienhafte Meinung hören wollen, so würde ich sagen, dass mich am meisten die Lebensfreude Ihrer Kinder und die Ungezwungenheit der Heranwachsenden erstaunt haben, die mit sich selbst und den anderen zufrieden zu sein scheinen. Nichts von diesem verkrampften Anblick der Unterwürfigkeit oder der Aufsässigkeit, der mir 1968 in Paris aufgefallen war. Ich glaube, da hat eine tiefgreifende Veränderung stattgefunden, und ich frage mich, welche sozialen und politischen Auswirkungen das vielleicht sogar auf die Zukunft des PUR haben wird.« (RRU 172) Das PUR zahle für seine innere Struktur einen hohen Preis: die Aufhebung des Staatsbürgers. Seine Bewohner besäßen keine politische Verantwortung mehr, ihnen fehle das Widerstandspotential gegen den Status Quo. Kurz: sie hätten sich auf ihre privaten Vorteile zurückgezogen und die Gesellschaft als Gesamtheit im Stich gelassen. »1968 habe ich bei den Franzosen die Fähigkeit sich aufzulehnen bewundert. Ich fürchte, Sie fördern bei Ihren zukünftigen Bürgern nicht mehr den Hang zur Auflehnung. Sie war, so schien mir, die Grundlage der Demokratie in Frankreich, wo sich der Bürger nichts vormachen lässt, weder von der Gesellschaft, noch von der Staatsgewalt und schon gar nicht von den Parteien und Politikern. Seltsamerweise führte das, so glaube ich, zu einem großen Interesse an der Politik. Frankreich war das einzige demokratische Land im Westen, in dem neun von zehn Wählern zur Urne gingen, wenn es sich um eine entscheidende Wahl handelte. Die Schweiz und die USA werden als mustergültige Demokratien hingestellt, obwohl kaum mehr als die Hälfte der Wähler von ihrem Wahlrecht Gebrauch macht, nicht einmal bei den Präsi-

dentschaftswahlen! Für mich ist, offen gestanden, Frankreich das Vorbild für eine Demokratie, und die Franzosen sind in meinen Augen vorbildliche Staatsbürger. Und ich fürchte, dass Sie mit Ihrer Erziehung diesen Staatsbürger vernichten.« (RRU 173) Den Ausführungen entspricht eine weitere Ebene der Kritik. Die Individuen würden im PUR zu Egoisten erzogen, deren Nutzenkalkül sich zwar nicht mehr in der bürgerlichen Markgesellschaft niederschlage, dafür jedoch in der kulturellen Sphäre. Gleichzeitig aber bestätigen die Ausführungen Mendras' zu diesem Punkt unsere Vermutung der elitären Ausrichtung der Konzeption, die auch in seiner Kritik abschließend noch einmal deutlich wird. »Ich fürchte, dass Sie eine Generation von Ästheten und sinnlichen Menschen heranbilden. Ich fürchte, die Wärme, die sie im Gemeinschaftsleben erfahren, nimmt ihnen jegliche Kraft und Motivation, jegliche Fähigkeit, etwas Neues zu erfinden und zu kämpfen. Mit einem Wort, ich befürchte, dass Ihre Kinder in dem Capua, das Sie ihnen geschaffen haben, einschlafen und dass das PUR sich selbst zerstört, da seine Bürger zu glücklich sind. Sie schaffen Erben, die ihr Erbe genießen. Sie hören mit großem Entzücken Symphonien und Kantaten, aber wo sind Ihre Bachs und Beethovens? Welchen Beitrag leisten Sie für den übrigen Teil der Menschheit? Sie sind voller Bewunderung für Ihr 18. Jahrhundert, aber haben Sie vergessen, dass an seinem Ende Ihre große Revolution stand?« (RRU 175f.)

Unsere Betrachtung einiger ausgewählter Beispiele des postmateriellen utopischen Denkens konnte bestätigen, dass sich seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts innerhalb der utopischen Gattung entscheidende Wandlungen durchsetzten. Dabei kam vor allem den feministischen Entwürfen entscheidende Bedeutung zu. Die bekannte Utopieforscherin Barbara Holland-Cunz hat diese Wandlungen in verschiedenen Arbeiten betont. In der Einleitung zu der 1986 von ihr herausgegebenen Sammlung mit Aufsätzen zur Thematik (*Feministische Utopien, Aufbruch in die postpatriarchalische Gesellschaft*), analysierte sie mehrere dieser Neuerungen. Nach ihr sind die postpatriarchalischen Entwürfe aus der Feder von Frauen durch folgende Merkmale gekennzeichnet: »Meist in Kontrast zu einem feindlich gesinnten patriarchalischen Nachbarstaat vermitteln sie das Bild einer Gesellschaft, in der die soziale Rolle Männlichkeit keine gesellschaftliche Funktion und keinerlei Herrschaftsanspruch mehr besitzt. Die Qualität der Entwürfe, so werden wir sehen, variiert sehr stark. Allen gemeinsam jedoch, und dies war schon immer ein zentrales Anliegen der Utopie, ist die scharfe Kritik an den herrschenden Verhältnissen, hier: die Anklage gegen die patriarchalischen Gewaltverhältnisse, Sexismus, Macht aufgrund des Geschlechts und gegen Unterdrückung, legitimiert durch die produktive Potenz, die Gebärfähigkeit, der Frau. Die feministische Utopie konstruiert patriarchalische Charaktermasken, ihr Männerbild ist im politischen Sinne polemisch.«[110] Diesen Ausführungen Holland-Cunz' ist zuzustim-

men. Aber die von ihr aufgezählten Merkmale betreffen nicht ausschließlich den feministischen Utopiediskurs, sondern lassen sich auch in männlichen Entwürfen nachweisen, eben zum Beispiel bei Callenbach und Mendras. Es ist daher meines Erachtens besser, von postmateriellen Problemlagen zu sprechen. Im Sinne der bisherigen Darstellung ist es möglich, eine prägnante Aufzählung jener charakteristischen Eigenschaften zu geben, die den postmateriellen Utopiediskurs auszeichnen. Dies bedeutet nicht, dass jedes einzelne genannte Element in allen Entwürfen vorhanden ist. Es werden vielmehr Trends bezeichnet, die sich hier oder dort mehr oder minder stark ausgeprägt finden lassen, in idealtypischer Reinheit aber dennoch so nicht vorkommen.

Die Utopien stehen nicht mehr im a-historischen Raum, d. h. sie werden bewusst aus der europäischen Geschichte abgeleitet, erscheinen als Weiterentwicklung der positiven oder negativen Trends der Gegenwart. Dadurch bleibt auch die Geschichte Utopias selbst offen. Vielmehr kommt es innerhalb der geschilderten alternativen Gemeinwesen zu Krisen und Konflikten, welche die innere Dynamik stimulieren. Geschlossene Systementwürfe werden ebenso abgelehnt wie explizit auf die eutopische Dimension verzichtet wird. Die geschilderte Utopie ist nur eine von vielen Möglichkeiten. Diese Hinweise verdeutlichen bereits, dass die modernen Utopien die negativen Erfahrungen ebenso verarbeitet haben wie die dystopischen Warnungen jener Zeit. Es kommt jedoch nicht nur zu einer Kritik an der jeweiligen Gegenwart und der archistischen Utopietradition, auch die eigenen Entwürfe stehen im Fokus der permanenten Betrachtung und Hinterfragung. Dadurch entsteht eine Diskursivität, die innerhalb der langjährigen Geschichte der Gattung ihresgleichen sucht. Grundlage der modernen Texte ist das Individuum, der sich seiner Macht und Verantwortung bewusste Einzelne. Die Individualität wird radikal aufgewertet und durch übergeordnete Strukturen (z. B. Solidarität oder kommunale Netzwerke) eher gebündelt als organisiert. Kurz: Es wird von »unten« und nicht mehr von »oben« gedacht und entschieden. Ziel ist die freie und möglichst vollständige Entfaltung des Individuums, d. h. seiner Anlagen, Gefühle und Leidenschaften, kulturellen und sexuellen Potenzen. Die Leidenschaften werden in den utopischen Raum überführt und kommen erst dort, ganz im Sinne Herbert Marcuses, voll zum Tragen. Damit entfällt der neuzeitlich-utopische Apparat zu ihrer Unterdrückung im Namen der eutopischen Vernunft bzw. der starren und geschlossenen Systematik. Die Menschen existieren im Einklang mit der Natur, gleichsam als deren Partner. Die Technik ist zwar als gefährlich und zerstörend erkannt. Im Moment der utopischen Anwendung jedoch entfällt dieses Potential angeblich, so dass verschiedene ihrer Teile weiter entwickelt werden. Dieser, nur metaphysisch zu erklärende Sprung, ist bereits im Marxismus und bei Ernst Bloch angelegt und, auch dies

110 Holland-Cunz 1986, S. 9.

anzumerken, kaum nachvollziehbar. Daneben stehen gedrosselte Wirtschaftsstrukturen, die auf Autarkie setzen sowie Luxus, Moden und andere Dekadenz- bzw. Verfallserscheinungen der Moderne stigmatisieren. Gleichzeitig erbringen die postmateriellen Bedürfnisse neue Chancen des Glücks, aber auch neue Anwendungsmöglichkeiten der Technik im Rahmen der Natur. In diesem Sinne entsteht, und hier ist eine der zentralen Prämissen zu sehen, ein neuer und gleichsam veredelter Mensch, der Träger der alternativen Systeme ist. Damit ist nicht nur eine der wichtigen Überschneidungen mit der utopischen Tradition benannt. Gleichzeitig verbürgt der Neue Mensch das Funktionieren der Utopie, deren weitere Entwicklung sowie den Ausschluss der zivilisatorischen Verirrungen der Gegenwart. Und er ist die Basis für die Reduzierung oder sogar Abschaffung des herkömmlichen Justiz-, Straf- und Gesetzesapparates. Die postmodernen Utopien imaginieren in der Regel ganzheitliche Entwürfe, die einerseits dem Individualismus verpflichtet sind und die archistische Utopiegeschichte verneinen, andererseits aber neue religiöse Strukturen hervorbringen. So erscheinen z. B. die Natur oder weibliche Mythen oder gar die Mutterschaft als überhöhte religiöse Stützen der ansonsten fragilen Gesellschaften. Ja, in letzter Konsequenz ersetzen sie sowohl die politischen Strukturen wie auch die herkömmlichen Muster von Staatlichkeit und die normative Instanz der bürgerlichen Öffentlichkeit, deren Gefahren bereits William Morris thematisierte. Diese zuletzt genannten Punkte sind aber den alternativen Gegenwelten nur teilweise konstitutiv inhärent. Denn genau an jenen Stellen setzt zumeist die Kritik der Autoren an ihren eigenen Konstrukten ein, die im Namen eben der dadurch bedrohten Individualität gesteuert wird. Mit diesen Bemerkungen können wir unsere Beschäftigung mit dem postmaterialistischen Utopiediskurs beenden. Wichtig ist, dass die Utopie in der Tat ihre eutopische Qualität abgestreift hat und nun in weitaus stärkerem Maße als je zuvor Angebote unterbreitet, denkbare Alternativen aufzeigt, Wahlmöglichkeiten eröffnet. Die eine Zukunft gibt es nicht mehr. Der Mensch und Leser kann und soll selber wählen, d. h. handeln und verantworten.

Der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und die Verteidigung der Utopie. Johano Strasser, Rolf Schwendter, Francois Furet und das Schwarzbuch des Kommunismus

Der Abschied des real existierenden Sozialismus von der politischen Bühne war die letzte historische Zäsur des 20. Jahrhunderts. Knapp zehn Jahre vor dessen Ende brach jenes Staatssystem zusammen, das 1917 in Russland entstanden war. Zwei Trends haben diese Entwicklung und vor allem ihren Ausgangspunkt, dem nach dem Ende des Nationalsozialismus weitere folgten, geprägt. Auf der einen Seite steht die berechtigte und nachvollziehbare Begeisterung und Hoffnung, die den Staatsgründungen korrespondierte, ja, sie oftmals legitimierte. 1917 sollte nach dem Ende des Ersten Weltkrieges mit dem Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft begonnen werden. Und nach 1945 ging man unter anderem auf deutschem Boden daran, das Erbe des Nationalsozialismus für immer zu überwinden – ein besseres Land sollte entstehen. Man ging davon aus, und wer kann seine Sympathien für diese Idee verhehlen, dass es in Anbetracht der furchtbaren Geschichte der zwei Kriege und der Verfehlungen des Kapitalismus nicht nur geringfügiger Veränderungen in einem neuen Grundgesetz bedürfe, sondern ein radikaler Neuanfang nötig sei. Andererseits aber ist auch deutlich, dass den neuen Systemen ebenfalls von Anfang an Gewalt, Mord, Terror und Unterdrückung beigegeben waren. Liberale Freiheitsrechte, die auch heute wieder bedroht werden, wurden abgeschafft im Namen der »guten Sache«. Beide Entwicklungen sind Teil des realen Sozialismus. Die Gründungsmythen ebenso wie die schwere Schuld. Mit Bezug auf den Westen, dies wissen wir heute, kam es durch die Konfrontation der Blöcke nicht nur zu einem Wettrüsten und anderen Negativerscheinungen. Der Sozialismus übte auch durch seine soziale Idee – die allerdings weitestgehend nur auf dem Papier stand – Druck auf den Westen aus, so dass die dortige soziale Lage sich permanent besserte und schließlich sogar die sozialen Sicherungssysteme des Ostens übertraf. Aber auch sie sind in den letzten Jahren auf eine Größe zurückgeführt worden, die kaum mehr ein wirksames Korrektiv der kapitalistischen Wirtschaft darstellt. Dieser Prozess ist zum Teil den Umbrüchen des Jahres 1989 geschuldet. Mit Blick auf unser Thema kam es aber zu einer weiteren Verschiebung: Die konservativen Ansätze der Utopie-Kritik erlebten eine Renaissance, deren charakteristisches Merkmal darin zu sehen ist, dass nun die diskreditierende Absicht in den Vordergrund trat. Zu nennen ist hier Joachim Fests *Der zerstörte Traum* (siehe oben), aber auch Michael Winters *Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter*[111]

und in weiterem Sinne die bekannten Bücher Fukuyamas, Huntingtons und anderer. In diesen Werken wurden zumeist Argumentationsstränge entfaltet, die auf den ersten oberflächlichen Blick durchaus zu überzeugen wissen: Der Zusammenbruch des Sozialismus bedeute ein Scheitern der real vorhandenen Staaten und zeige gleichzeitig die Fehlerhaftigkeit all jener Schriften auf, die Alternativen abseits des Status Quo entwürfen oder gar als legitimatorische Ressourcen des Sozialismus fungierten. Nicht nur Marx und Engels wurden auf diese Weise diskreditiert, sondern tatsächlich alle Texte sozialistischen Inhalts, wobei man (und in vorderster Front die Sozialdemokratie selbst) noch nicht einmal vor dem Ausverkauf der Geschichte der Arbeiterbewegung zurückschreckte. Das Ende des Sozialismus bedeute gleichzeitig den Abschied von der Utopie. Die fatale Dimension dieser Argumentation liegt auf der Hand und wurde von uns bereits kurz besprochen. Denn es geht ihr nicht nur um eine Relativierung des Nationalsozialismus, sondern auch um ein Verdikt der Utopie. Sie wird, indem sie an ihre angeblich verwirklichte Gestalt gebunden bzw. für diese verantwortlich gemacht wird, ihres emanzipatorischen Potentials beraubt. Dabei spielt es für die Konservativen keine Rolle, dass es erst die Utopien waren, die jene Gesellschaften mit hervorbrachten – durch ihre berechtigte Kritik am jeweiligen Status Quo – die nun tatsächlich in weiten Teilen als verteidigenswert erscheinen. Den Konservativen geht es eigentlich auch gar nicht um die liberale Demokratie oder gar deren positive Weiterentwicklung, sondern um ein Zurück, das nicht nur die Grenze zum 19. Jahrhundert zu überschreiten trachtet. Um so wichtiger war / ist ein anderer Prozess, der ebenfalls mit dem Jahr 1989 verbunden ist. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, darauf haben wir verwiesen, entwickelte sich das utopische Genre folgenreich weiter, da es nun die postmodernen Problemlagen in seine Entwürfe integrierte und zugleich die Geschichte der Dystopien und totalitären Regime produktiv verarbeitete. Dem korrespondiert seit 1989 eine verstärkte Annäherung der »Linken« an den utopischen Diskurs. Es sind vor allem »linke« Autoren, die in den letzten Jahren die politische Utopie verteidigten. Wir betrachten daher in der Folge zuerst die Ansätze von Johano Strasser und Rolf Schwendter. Gleichzeitig darf aber nicht verschwiegen werden, dass ihre Positionen nur für einen Teil der westdeutschen »Linken« exemplarisch sind. Denn eine andere und quantitativ sogar größere Zahl suchte, unter Verleugnung der eigenen Biographie, den Anschluss an das bestehende und sich immer repressiver gebärdende politische System der alten Bundesrepublik und begann, mit dem Grundgesetz in der gierig greifenden Hand, die »Ostdeutschen« zu bekehren. Sie fanden ihre »Bestimmung« in der Treuhandanstalt und in den gleich der Inquisition das Land durchziehenden Evaluierungskommissionen – am besten immer noch beschrieben in Günter

111 Winter 1993.

Grass' *Ein weites Feld*. Die moralische Dimension wurde als erstes über Bord geworfen. Was blieb, waren die wackligen Wertmaßstäbe jener Generation, die 1968 die Kultur ihrer Eltern zerstört hatte, aber vergaß, dass Zerstörung immer auch Neuaufbau bedeuten sollte. So standen sie vor den Trümmern ihrer Jugend und sahen ihre einzige Chance in der Konvergenz mit dem kapitalistischen System, das sie schlichtweg kaufte und gen Osten schickte. Das »Recht« ist da, wo der König und seine Helfer, die Priester, sind. Oder, wie Daniela Dahn formulierte: Wir wollten Gerechtigkeit und haben den Rechtsstaat bekommen. Dass die Ostdeutschen aber genau dies nicht brauchten, wird deutlich bei der Vergegenwärtigung der Tatsache, dass es nicht die selbsternannten westdeutschen Intellektuellen, die Konservativen oder gar die Parteiapparate waren, die die Systeme des Ostblocks zur Implosion brachten, sondern die dortige Bevölkerung. Jene Menschen, denen 2005 von der herrschenden Sozialdemokratie verboten wurde, am Montag gegen eine Politik zu demonstrieren, die sie zutiefst ablehnen, da diese sie ihrer Menschlichkeit und Würde entkleidet. Dass der Demos in Demokratie und Demonstration gleichermaßen steckt, davon haben die Apologeten des Kapitalismus, d. h. die Abgeordneten des Volkes, keine Ahnung – es lässt sich schlicht nicht volkswirtschaftlich verwerten und ist schon gar nicht Bestandteil der, mittels eines primitiven Darwinismus erklärten, angeblich notwendigen Reformpolitiken. Es war und ist ein echtes Spiegelbild unserer Gesellschaft, dass diejenigen, die den Sozialabbau einforderten, gleichzeitig in den Bordellen der Welt auf die Globalisierung anstießen. Die Kosten zahlt – na wer wohl?

Im Sinne der bisherigen Ausführungen kommt dem Buch *Leben ohne Utopie?* von Johano Strasser Bedeutung zu.[112] Bereits 1990 erschienen, enthält es Strassers Überlegungen zur Rolle der politischen Utopien im Rahmen der demokratischen Systeme. Strasser, der seinem Selbstverständnis nach der deutschen Sozialdemokratie zugehört, ging davon aus, dass die Empirie und die »Faktengläubigkeit« durch die Phantasie ergänzt werden müssten, durch die antizipierende und nach vorn reichende Kraft der Imagination. Doch nicht nur der utopische Diskurs wird positiv beurteilt, auch die Werte der französischen Aufklärung, d. h. ihres selbstkritischen und reflexiven Teils, sind in dem Text präsent und motivierten Strassers Auseinandersetzung mit den politischen Utopien. Er propagierte eine Vernunft, dies kann festgestellt werden, die vernünftig genug ist, sich immer wieder zu hinterfragen und neu zu verorten. Doch dies sei ohne normative Leitbilder unmöglich. »Darum geht es nicht ohne Visionen einer lebenswerten Zukunft. Anträumen gegen die abschüssige Tendenz der Zeit, das ist auch heute eine Notwendigkeit. Sodann müssen wir den immer auch weltflüchtigen Traum zurückzwingen in die Konfrontation

112 Verwendet wird die Ausgabe: Strasser 1990, zitiert wird als LU.

mit der Realität. Von uns wird das Kunststück verlangt, zugleich sehr nüchtern und sehr phantasievoll zu sein, uns zu disziplinieren und zugleich spielerisch Neuland zu erkunden, die Angst zuzulassen und dennoch die Hoffnung nicht aufzugeben, unsere Grenzen zu erkennen und eben deswegen das bisher Unmögliche möglich zu machen. Kann dieses Kunststück gelingen? Die Faktengläubigen, die Neunmalklugen, die frühvergreisten Kinder ihrer Zeit, die sich für Realisten halten, weil ihnen alles, was nicht vermessen und gezählt wurde, was nicht in ihre simple Entweder-oder-Logik passt, für bare Unmöglichkeit gilt, sie werden sagen: Lasst die Träume fahren! Passt euch an an den Lauf der Welt! ... Also werden wir Fakten setzen, eine andere, den katastrophalen Trends entgegengesetzte Praxis entfalten müssen, das für unmöglich Erklärte hier und dort und mehr und mehr wirklich werden lassen. Damit schon da und sichtbar ist, was noch kommen soll, damit in der Gegenwart wieder Zukunft aufscheint und die Faktengläubigen zu der Einsicht zwingt, dass immer mehr möglich als wirklich ist.« (LU 141f.) Es ist Strassers Überzeugung, dass der Zusammenbruch des Ostblocks nicht identisch mit einem »Sieg« des Westens sei oder gar zu einem neuen Goldenen Zeitalter führe, wie ja zeitgleich der preisgekrönte und geadelte »Kapitalismuskritiker« (man kann es noch zu was bringen) Ralf Dahrendorf behauptete. Strasser schrieb, und ihm ist voll zuzustimmen: »Es gibt keinen Grund, dem sogenannten ›realen Sozialismus‹ auch nur eine Träne nachzuweinen; sein ideologischer Bankrott ist längst vielfach besiegelt, und seine sogenannten ›Errungenschaften‹ standen zumeist ohnehin nur auf dem Papier. Aber es gibt auch keinen vernünftigen Grund anzunehmen, dass nun, da der große Gegenspieler des Westens am Boden liegt, nun, da die Ost-West-Konfrontation einem mehr oder weniger friedlichen Miteinander weicht und die westliche Demokratie und Wirtschaftsform sich unaufhaltsam auf dem ganzen Globus durchsetzt, die wesentlichen Probleme der Menschheit im Prinzip gelöst seien und uns ein neues Goldenes Zeitalter bevorstehe. ... Im Gegenteil: Nun, da die ganze Welt den ökonomisch-technischen Strategien der ›westlichen‹ Industrienationen offen steht, da der Aktionsraum der großen Kapitalien wirklich global geworden ist, wächst die Gefahr, dass noch größere, demokratisch kaum kontrollierbare Machtballungen entstehen, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass wir bei weiter zunehmender Geschwindigkeit und Reichweite der technisch-ökonomischen Entwicklung Irrtümer begehen, die allein schon aufgrund ihrer Größenordnung nicht mehr korrigierbar sind.« (LU 10f.) Auch die liberalen Demokratien seien über eine permanente Kontrolle ihrer zur Verselbständigung und Enthumanisierung neigenden Institutionen hinaus auf die Entwicklung von Alternativen im utopischen Raum angewiesen. Die ganze Bandbreite des kritischen, aber eben auch konstruktiven Potentials der Utopie müsse Bestandteil der gegebenen Realität werden. Grundlage dieser Ausführungen ist Strassers Auseinandersetzung mit dem Staatssozialismus

sowjetrussischer Prägung, die starke Anklänge an Martin Bubers *Pfade in Utopia* besitzt. Es wäre falsch, so Strasser programmatisch, die sozialistische Idee, bzw. besser die sozialistischen Ideen, mit dem Staatssozialismus zu analogisieren. Dagegen sprechen der Facettenreichtum der gesamten geistigen Strömung ebenso wie die Vielschichtigkeit des utopischen Denkens. »Der Sozialismus war von allem Anfang an vielgestaltig. Christliche, anarchistische, jakobinische, lassalleanische, marxistische Impulse sind in ihm zusammengekommen und haben schon früh zu verschiedenen Ausprägungen der Idee und zu unterschiedlicher Praxis geführt. Die beiden wichtigsten Traditionslinien in der jüngeren Geschichte des Sozialismus sind die sozialdemokratische oder demokratisch-sozialistische und die kommunistische oder marxistisch-leninistische beziehungsweise stalinistische. Schon in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg war der Gegensatz zwischen diesen beiden Auffassungen über Weg und Ziel des Sozialismus groß; nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er durch die bedrückenden Erfahrungen mit der kommunistischen Herrschaft in Mittel- und Osteuropa noch größer.« (LU 19f.) Der Verweis auf die Gemeinsamkeiten von Buber und Strasser lässt sich durch eine weitere These Strassers legitimieren. Auch er geht davon aus, dass ein moderner Sozialismus, der sich ernst nehme und ernst genommen werden will, die direkte Auseinandersetzung mit den kollektivistischen Strukturen suchen müsse. Holistische Systeme – so Strassers These – seien keine Ergänzung oder gar ein Identifikationen stiftendes Gegenüber der freiheitlich-liberalen Systeme des Westens. »Ein Sozialismus, der sein Freiheitsversprechen einlösen will, darf also weder in den Kollektivismus abgleiten noch sich im Individualismus verlieren. Er muss den Menschen in all seinen Lebensäußerungen ernst nehmen, darf ihn nicht idealistisch überfordern, darf sich aber auch nicht individualistische Zerrbilder vom Menschen einreden lassen wie das vom homo oeconomicus, der in all seinem Tun und Lassen nur von egoistischen Vorteilskalkülen motiviert ist und der seinen Lebenssinn ausschließlich aus ökonomischem Erfolg und der Befriedigung seiner Bedürfnisse gewinnt. Eine sozialistische Gesellschaft kann, wenn sie den Menschen als Subjekt ernst nimmt, nur eine offene Gesellschaft sein, in der die Individualität jedes einzelnen zugleich eine Herausforderung und eine Bereicherung für alle anderen darstellt, in der die Menschen Verantwortung füreinander übernehmen, weil sie wissen, dass sie nur im Zusammenspiel mit anderen Glück und Erfüllung finden können, eine Gesellschaft, die – wie Geraudy (*Revolution als Akt des Glaubens*, A. H.) zurecht gesagt hat – ›weder individualistisch noch totalitär wäre‹, die aber gerade nicht – wie es derselbe Autor fordert – ganz ›auf die Zukunft gerichtet‹ sein darf, weil es zum unveräußerlichen Recht der Menschen gehört, ihr Glück im Hier und Jetzt zu suchen.« (LU 54) Damit verweist Strasser auf einen der entscheidenden Punkte für die Zukunftsfähigkeit der sozialistischen Idee. Und es wird deutlich, warum weder die SPD noch die PDS legitime oder gar moralisch be-

rechtigte (integere) Träger solcher Konzeptionen zu sein vermögen. Beide sind diskreditiert – nicht nur durch ihre Vertreter, sondern auch durch das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart. Die eine, weil sie ihre Vergangenheit komplett verleugnet, die andere weil sie zusätzlich auch noch deren Aufarbeitung verneint. Auf solche Leute (in ihrer Gestalt als machthungrige und schachernde Parlamentarier) vermag die »Linke« der Zukunft problemlos zu verzichten. Ja, es bietet sich sogar der Vorteil, dass das entstandene Vakuum neu besetzt werden kann. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, und dafür steht Strasser stellvertretend, dass es eine wenn auch kleine selbstreflexive »Linke« durchaus gibt, die sich dem Mainstream widersetzt und eigene Wege geht, die glaubhaft ist und daher als Träger der letzten Reste der Moral fungieren könnte.

1994 erschien Rolf Schwendters Buch *Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*.[113] Ihm ist anzurechnen, dass er die Auseinandersetzung mit den konservativen Theoretikern und Autoren suchte. Dabei wendete er sich vor allem gegen die in diesem politischen Lager häufig vertretene These der Zusammengehörigkeit von Utopie und Gewalt: »Um ein liebgewonnenes Vorurteil noch einmal in Frage zu stellen: Es gibt keinen Automatismus, zwischen der utopischen Intention einerseits und einem Weg zu einer sozialistischen Gesellschaftsordnung andererseits.« (ÜZB 98f.) Vielmehr sei die politische Utopie Korrektiv des jeweiligen Status Quo, d. h. Schwendter betonte vor allem ihre normative Funktion. Nur so könnte erklärt werden, dass der utopische Diskurs eine Vielfältigkeit entwickelte, die von liberalen und konservativen über kapitalistische bis hin zu ökologischen oder anthroposophischen Utopien reiche. Gleichzeitig aber bedinge dies die Zukunftsfähigkeit des utopischen Diskurses ebenso wie des sozialistischen Gedankens. »Sollte es überhaupt noch je einen wissenschaftlichen Sozialismus geben können, wird es ein durch die Wissenschaft hindurchgegangener utopischer Sozialismus sein müssen. Mit anderen Worten: einer, der beide Teile des Wortes von Ernst Bloch: ›gelehrte Hoffnung‹ (›docta spes‹) ernst nimmt. Einer, der sowohl beständig gesellschaftliche Wirklichkeit weltweit daraufhin untersucht, wo und wie (und zwar, wenn irgend möglich, auf gewaltfreie Weise) Chancen bestehen, zu neuen Formen solidarischer Vergesellschaftung zu gelangen. Einer, der gleichzeitig die Tagträume, die Wünsche, die Bedürfnisse, die Interessen der Leute, und dies in ihrer mindestens klassenströmungsbedingten Verschiedenartigkeit (zu welcher bekanntlich ohne weiteres geschlechtsspezifische, historisch-traditionelle, ethnische, religiöse Verschiedenartigkeiten zu treten pflegen), einbezieht: das heißt, sie weder jeweils fremdgesetzten allgemeinen Normen unterwirft, noch auf den Sankt-Nimmerleinstag verschiebt.« (ÜZB

113 Verwendet wird die Ausgabe: Schwendter 1994, zitiert wird als ÜZB.

101f.) Schwendters Text kommt damit auf zwei Ebenen Bedeutung zu. Einerseits bündelte er verschiedene »linke« Theorien, Thesen und Ansätze zu einem Gesamtszenario, welches die Normativität der politischen Utopie betont und sie gleichzeitig als für eine weitere Entwicklung der Menschheit wichtig erachtet. Andererseits aber bezahlte er für diesen Versuch einen aus unserer Sichtweise hohen Preis: Die an Bloch orientierte und dessen Ansatz theoretisierende Entgrenzung des Begriffs der Utopie, d. h. dessen intentionale Deutung. »In diesem Zusammenhang gibt es letztlich nur zwei Möglichkeiten. Die eine entspräche dem realexistierenden Verhalten der gesamteuropäischen Bevölkerungsmehrheiten: Noch genauer an den Selbstlauf des Weltmarktes und der diesen dirigierenden Konzerne sich anpassen, durch Bausparverträge und demonstrativen Konsum kompensieren und dem Ganzen einen postmodernen Überbau überzubraten – und wer dabei das Pech hat, die Reihe der weltweiten Armutsbevölkerung zu verstärken, den beißen halt die Hunde. Und die andere kommt an der Wiederauferstehung der Utopie nicht vorbei.« (ÜZB 105) Eine solche Rückkehr der Utopie in das Denken der Menschheit hat einen Prozess zur Voraussetzung, den Schwendter in der Durchbrechung der utopischen Statik sieht. Nun war diese zwar seit Platon und Morus tatsächlich Teil des utopischen Diskurses, wurde aber bereits frühzeitig mit anarchistischen, herrschaftskritischen oder geschichtsphilosophisch-dynamischen Varianten konfrontiert. Kurz: Den archistischen und geschlossenen Utopien standen immer auch anarchistische Entwürfe korrigierend zur Seite.[114] Die Natur ergänzte die Kultur, die Leidenschaften die Tugend, die Biologie die Mathematik. Der Utopieproduktion der letzten Jahrzehnte ist – dies thematisiert Schwendter zu Recht – ein gewaltiger Schritt in Richtung »Moderne« gelungen: Nun werden nämlich Utopien verfasst, die ihre eigene Entwicklung, Kritik und Dynamik selbst enthalten. »Einer der zentralen Kritikpunkte an dem Abfassen von Utopien bzw. am utopischen Bewusstsein besteht in dem Vorwurf, diese seien zu statisch. Die Schreibenden der Utopien nähmen für ihre Zwecke einen abgeschlossenen Raum an, der auch die ganze Erde sein könne – und alle darin würden wissen, was richtig und was falsch sei. Daraus hat sich häufig die Position abgeleitet, Utopien würden unweigerlich zu totalitären Zukunftsentwürfen führen, in welchen die Freiheit zur Abweichung beseitigt sei. Beispielsweise sind es Karl Popper, Ralf Dahrendorf, in neuerer Zeit Fritz Raddatz und Marcel Reich-Ranicki, die dieser Position nahe stehen. ... Tatsächlich lässt sich insbesondere aus den Normen der Ordnungsutopien mit wenigen Handgriffen ein Legitimationsinstrument für eine faschistische oder stalinistische Ideologie machen. Die ›Zuchtwahl‹ Campanellas oder Platons, kombiniert mit dem technologischen Instrumentarium Bacons oder Bogdanows, bis hin zur Genmanipulation, ergänzt durch die ›richtigen‹ Normen der

114 Vgl.: Seeber 2003, Heyer 2005.

Weltenlenker Cabets und Bellamys oder Harichs – da braucht es nicht viel Phantasie, um unter der Hand die Utopie zur Dystopie zu verwandeln.« (ÜZB 23f.) Doch einer solchen Interpretation seien die modernen politischen Utopien entgegenzusetzen. Nicht die Utopie als solche wäre diskreditiert, sondern nur ein Teil der Gattung, den diese selbst bereits selbstreflexiv überdachte. »Im Laufe der letzten Jahrzehnte allerdings haben sich die Grundmuster von Utopien und Zukunftsentwürfen diesbezüglich stark verändert. Haben, wie gesagt, die erwähnten Gegner der Utopien vor allem mit den geschlossenen-statischen Aspekten der utopischen Darstellungen argumentiert, sind zwischenzeitlich, aus einer Vielzahl von Gründen, die Utopien mit dieser Art von Kritiken nicht mehr zu treffen. Nunmehr handelt es sich zumeist um Utopien prozessualen Vorgehens, bei welchen der Weg zur Utopie mit dieser gleich mitgeliefert wird, auch die Veränderbarkeit der utopischen Gesellschaft selbst kein Tabu ist.« (ÜZB 24)

Mit den Büchern von Strasser und Schwendter haben wir bereits zwei wichtige deutsche Werke aus der ersten Hälfte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts benannt, in denen eine moderne und die bisherige Geschichte verarbeitende Auseinandersetzung versucht wurde. Eine ähnlich intensive, ja, den deutschen Diskurs sogar übertreffende und dann weiter stimulierende Debatte fand in Frankreich statt. Es waren vor allem zwei Bücher, die in der Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts die Feuilletons und öffentlichen Diskussionen prägten. *Das Schwarzbuch des Kommunismus* und Francois Furets *Das Ende der Illusion*. Beide sollen daher hier kurz thematisiert werden.

Das *Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror* erschien zuerst 1997. [115] Verfasst wurde es von mehreren Autoren, die bekanntesten sind Stéphane Courtois und Nicolas Werth. Die deutsche Ausgabe enthält darüber hinaus zwei Beiträge von Joachim Gauck und Erhart Neubert. Thematisiert wurden, wie der Titel bereits sagt, die Verfehlungen und Verbrechen des verwirklichten Sozialismus. Dabei waren die Ergebnisse keineswegs neu. Aber die Gesamtschau der Ereignisse, die mit der Feststellung, dass der Kommunismus im 20. Jahrhundert über 100 Millionen Tote zu verantworten habe, ihren Höhepunkt erreicht, beeindruckt durch die Materialfülle aufs Neue. Stéphane Courtois hat die Zahlen genannt: »Sowjetunion: 20 Millionen Tote, China 65 Millionen, Vietnam 1 Million, Nordkorea 2 Millionen, Kambodscha 2 Millionen, Osteuropa 1 Million, Lateinamerika 150.000, Afrika 1,7 Millionen, Afghanistan 1,5 Millionen, Kommunistische Internationale und nicht an der Macht befindliche kommunistische Parteien ca. 10.000 Tote.« (SK 16) In der Tat lässt jeden humanen Menschen – der eine gewisse zivilisatorische Grundkompetenz sein eigen nennt – eine Lektüre des Buches, die Wahrnehmung

115 Verwendet wird die Ausgabe: Schwarzbuch 1998, zitiert wird als SK.

dieses nüchtern-kalten statistischen Materials nicht unberührt. Ja, bereits ein kurzer Blick auf die beigegebenen Bildtafeln zeigt die menschenverachtende Ebene der sozialistischen Staaten. Dabei sprechen wir von einer Dimension, die eine Unterscheidung in gut und böse innerhalb des sozialistischen Lagers tatsächlich ins Reich der Perfidie verweist. Auch die DDR und andere Staaten des Ostblocks tragen ihre Mitverantwortung für das, was in China, Kambodscha (wo Pol Pot innerhalb weniger Jahre knapp ein Viertel der Bevölkerung ermorden ließ) oder der Sowjetunion geschah. Dass allerdings die letzten Exponenten dieser Regime – von Hans Modrow bis hin zu Fidel Castro – in der westlichen Welt sogar hofiert werden, kann kaum nachvollzogen werden. Der Gipfel ist allerdings erst dann erreicht, wenn Leute wie Hans Modrow im Europa-Parlament sitzen oder Vertreter demokratischer Parteien den Geburtstag Egon Krenz' feiern. Hier sieht man die moralische Dekadenz einer ganzen sozial-biographischen Schicht. Das Schwarzbuch betont die Verbindung von Gewalt und Kommunismus, die sich – an dieser Feststellung kommt man nicht vorbei – wie ein roter Faden durch die Geschichte der Blockkonfrontation zieht. »Es ist nicht leicht, diesen zentralen Aspekt des Kommunismus an der Macht zu analysieren: Diktatur und Terror. Jean Ellenstein hat das Phänomen des Stalinismus als eine Mischung aus griechischer Tyrannis und orientalischem Despotismus definiert. Die Formel ist naheliegend, berücksichtigt aber nicht den modernen Charakter des Phänomens, seinen totalitären Aspekt, durch den er sich von früher bekannten Formen der Diktatur unterscheidet.« (SK 25) Kommunismus und brutale, mörderische, tagtägliche Gewalt gehörten, geschichtlich-empirisch gesehen, zusammen. Die totalitäre Dimension der real existierenden sozialistischen Staaten und ihre Möglichkeiten, sich der modernsten wissenschaftlichen Erkenntnisse zu bedienen sowie diese in Form von Technik anwenden zu können, transportierten das alltägliche Verbrechen auf die politische Bühne. Aber, darauf weist das Schwarzbuch hin, die Gewalt ist nicht Teil der sozialistischen Idee. Sie wurde vielmehr erst später hinzugefügt, an der Schnittstelle zur Realität. Genau hier hängt jedoch das Damoklesschwert einer Thematisierung der Verfehlungen des Kommunismus. Denn viel zu oft ist die Stoßrichtung einer Auseinandersetzung mit dessen Schattenseiten nur zu deutlich. Am Beispiel Joachim Fests haben wir bereits aufgezeigt, dass sie auf nichts anderes zielt als auf eine Relativierung des Nationalsozialismus.[116] Diese Entwicklung resultiert freilich aus einer Tabuisierung des Themas, die dazu führt, dass es denjenigen überlassen wird, die es zu missbrauchen verstehen. Und daran sind die Wissenschaftler und die »Linke« selbst schuld. Auch die Autoren des Schwarzbuchs sind der Gefahr der Aufrechnung der Verbrechen beider das 20. Jahrhundert prägenden Ideologien verfallen. »Es geht hier nicht darum, irgendwelche makabren arithme-

116 Vgl.: Fest 1991, siehe oben.

tischen Vergleiche aufzustellen, eine Art doppelter Buchführung des Horrors, eine Hierarchie der Grausamkeit. Die Fakten zeigen aber unwiderleglich, dass die kommunistischen Regime rund hundert Millionen Menschen umgebracht haben, während es im Nationalsozialismus rund 25 Millionen waren. Diese einfache Feststellung sollte zumindest zum Nachdenken über die Ähnlichkeit anregen, die zwischen dem NS-Regime, das seit 1945 als das verbrecherischste System des Jahrhunderts angesehen wird, und dem kommunistischen besteht, dessen Legitimität auf internationaler Ebene bis 1991 unangefochten war, das bis heute in bestimmten Ländern die Macht innehat und nach wie vor über Anhänger in der ganzen Welt verfügt. Wenn auch viele kommunistische Parteien mit Verspätung die Verbrechen des Stalinismus anerkannt haben, haben die meisten Lenins Prinzipien doch nicht aufgegeben, und sie hinterfragen kaum ihre eigene Verwicklung in den Terror. Die von Lenin erarbeiteten, von Stalin und seinen Schülern systematisierten Methoden lassen an die Methoden der Nazis denken, nehmen sie aber oftmals voraus.« (SK 27) So richtig und wichtig diese Hinweise sind, so unhintergehbar sie sein müssen, heben sie doch – trotz gegenteiliger Behauptungen[117] – ihren eigenen moralischen Anspruch im Moment des Vergleichs beider Ideologien auf. Die Geschichte gehört eben nicht den Mathematikern oder Statistikern, sondern moralischen Menschen. Wissenschaftlich nachvollziehbar ist aber die These der Autoren des Schwarzbuches, dass ein charakteristisches Merkmal des verwirklichten Kommunismus in der von Lenin bis zu Stalin zunehmenden Dogmatisierung der Ideologie zu sehen sei. »Damals ereignete sich etwas Wichtiges: Der Stellenwert der Ideologie in der sozialistischen Bewegung änderte sich total. Schon vor 1917 hatte sich Lenin fest davon überzeugt gezeigt, dass er als einziger die wahre sozialistische Lehre besitze und den wahren ›Sinn der Geschichte‹ entschlüsseln könne. Der Ausbruch der russischen Revolution und vor allem die Machtergreifung schienen ihm als ›Zeichen des Himmels‹, ein schlagender, unumstößlicher Beweis dafür, dass seine Ideologie und seine Analyse unfehlbar seien. Nach 1917 werden seine Politik und die dazugehörigen theoretischen Ausarbeitungen zum Evangelium. Die Ideologie verwandelt sich in ein Dogma, in eine absolute, universale Wahrheit. ... Der Aufstieg der Ideologie und Politik in den Rang einer absoluten, weil ›wissenschaftlichen‹ Wahrheit begründet die ›totalitäre‹ Dimension des Kommunismus. Diese Wahrheit kommandiert die Einheitspartei, rechtfertigt den Terror und verpflichtet schließlich die Machthaber, sämtliche Aspekte des sozialen und individuellen Lebens zu beherrschen.« (SK 805) Zwar wurde von

117 »Die zweite Aufgabe, die dieses Buch übernimmt, ist die Pflicht zur Erinnerung. Es ist eine moralische Verpflichtung, das Gedächtnis der Toten zu ehren, vor allem wenn es sich um unschuldige, anonyme Opfer eines Molochs handelt, der in seiner absoluten Macht selbst die Erinnerung an sie auslöschen wollte. Nach dem Fall der Mauer und dem Zusammenbruch des kommunistischen Machtzentrums in Moskau ist Europa - der Kontinent, von dem die tragischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts ausgingen - dabei, wieder ein gemeinsames Gedächtnis aufzubauen.« (SK 40)

Lenin die marxistische Dogmatik teilweise durchbrochen. Der Preis hierfür müsse aber in der neuen Verhärtung der Sowjetideologie und der damit verbundenen Stigmatisierung der Gegner (besser: aller Gegner) gesehen werden. Und diese bedingen in letzter Konsequenz die maßlose und amoralisch agierende Gewalt, wie Erhart Neubert schrieb: »Ein Zweifel an der eigenen Wahrheit wäre das Ende des Kommunismus vor seinem Anfang gewesen. Die kommunistische Idee war und ist tödlich, sie war ein Liquidationsprogramm von Anfang an. Sie war die Entscheidung für den kommunistischen Homunkulus und gegen den wirklichen und unvollkommenen Menschen. Darum gab es keine Humanisierung oder Liberalisierung des Stalinismus, des Kommunismus, des Sozialismus. In den achtziger Jahren verringerte sich die Zahl der Todesopfer, aber es gab mehr Herrschaft. Die Gewalt war eine andere, in eine moderne Gestalt geschlüpft. Deshalb mussten nun nicht mehr massenweise die Köpfe vom Rumpf getrennt werden. Es genügte, die Menschen zum Verzicht auf den Gebrauch wesentlicher Funktionen des Kopfes und des Herzens zu bewegen. Das macht die Aufarbeitung schwer verständlich. Zu den kommunistischen Verbrechen gehört deren ideelle Tarnung, deren ideologische Konspiration, die anhaltende Tabuisierung. Die Verbrechen sind hinter größeren Ideen verbarrikadiert. Wer sie wahrnimmt, setzt sich dem Verdacht aus, Böses zu wollen oder überhaupt nicht bei Troste zu sein.« (SK 837) Genau diese Tendenzen zeigen eine der wichtigsten Forderungen der Gegenwart auf. Die »Linke« darf diese Themen nicht tabuisieren oder diskreditieren; sie muss sich ihnen vielmehr stellen und die Auseinandersetzung aufnehmen: zur eigenen Standortbestimmung.

Francois Furet hat einen wichtigen Vorteil auf seiner Seite: Er ist glaubhaft. Der ehemalige Marxist, Wissenschaftler und Erforscher der Französischen Revolution hat in zahlreichen Publikationen immer wieder nachgewiesen, dass sein Denken einer Autarkie unterliegt, die dazu führte, dass er seine Ansichten aus sich selbst heraus veränderte. 1995 erschien das – eben deshalb – beeindruckende Werk *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*.[118] Hier ist nicht der Platz, das Buch in der Breite und Tiefe abzuhandeln, die es verdient. Aber einige Seitenblicke können das Bild abrunden, welches auf den letzten Seiten vom »verwirklichten« Marxismus sukzessive entstanden ist. Furet geht von der These aus, dass der Kommunismus zwar der Idee (und den Schriften) nach zukünftig ausgerichtet sei, d. h. eine bessere gesellschaftliche Art des Umgangs der Menschen untereinander und der Gesellschaft entwerfe, die Realität dieses Versprechen allerdings nicht einzulösen vermochte. »In der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts stellt das sowjetische System nicht, wie geplant, einen Vorstoß in die Zukunft dar, sondern

118 Verwendet wird die Ausgabe: Furet 1998, zitiert wird als EI.

ist – natürlich neben dem Faschismus in seinen unterschiedlichen Formen – eine der großen antiliberalen und antidemokratischen Reaktionen. So zeigt sich einer ihrer charakteristischen Züge: Es war untrennbar mit einer grundlegenden Illusion verknüpft, deren Inhalt lange Zeit durch den Lauf der Dinge bestätigt zu werden schien, bis sie schließlich zerfiel. Damit will ich nicht nur sagen, dass seine Akteure oder Anhänger nicht wussten, welche Geschichte sie machten, und andere Ziele erreichten, als sie sich ursprünglich gesetzt hatten – denn das trifft auch auf andere zu. Ich verstehe darunter vielmehr, dass der Kommunismus darauf gerichtet war, der zwangsläufigen Entwicklung der historischen Vernunft zu gehorchen, und dass der Errichtung der ›Diktatur des Proletariats‹ von daher ein wissenschaftlicher Charakter bescheinigt wurde: eine Illusion, die anderer Natur ist als diejenige, die aus der Berechnung von Mitteln und Zielen oder aus der einfachen Überzeugung von der Richtigkeit einer Sache heraus entstehen kann, denn sie ist für das Leben des orientierungslosen Menschen nicht nur sinnstiftend, sondern bietet auch wohltuende Gewissheit.« (EI 9f.) Der real existierende Kommunismus der Sowjetunion und später dann auch ihrer Satellitenstaaten beruht nach Furet auf der Illusion, verwirklichte und zuvor wissenschaftlich berechnete sowie bewusst geplante Geschichte und damit direkter Fortschritt zu sein. »Diese Illusion ist keine ›Begleiterscheinung‹, sondern ein wesentlicher Bestandteil der kommunistischen Geschichte. Sie existiert unabhängig von ihrem Verlauf, weil sie der Erfahrung vorausgeht, ist andererseits aber ihren Wechselfällen unterworfen, da sich ihre Verheißung erst durch den Gang der Geschichte bewahrheitet. Sie beruht auf der politischen Vorstellungskraft des modernen Menschen und unterliegt zugleich einer für ihr Überleben notwendigen Anpassung an sich ändernde Umstände. Sie speist sich Tag für Tag aus der Geschichte und sorgt auf diese Weise dafür, dass jedwedes Geschehen beständig in die Überzeugung eingeht. So erklärt sich, dass sie sich nicht anders auflösen konnte als durch das Verschwinden dessen, was sie substantiv ausmachte. Als Ausdruck der Überzeugung, dass alles Heil in der Geschichte liege, konnte sie erst durch einen radikalen Widerruf der Geschichte ein Ende finden; erst dadurch wurde ihr die immanente ständige Anpassung genommen.« (EI 10) Eine grundlegende Bedingung des verwirklichten Kommunismus müsse daher in dessen ideologischer Bestimmung gesehen werden, die, so können wir Furet interpretieren, eine Theoretisierung der »Illusion« bedeutet. Der Begriff der Ideologie verweise auf den keineswegs selbstverständlichen Zusammenhang von Idee und Umsetzung, der sich erst im 20. Jahrhundert, dann aber mit aller Konsequenz durchsetze. »Ideologien gab es auch schon in früheren Jahrhunderten, und die Französische Revolution hat bewiesen, welche Anziehungskraft sie auf die Völker ausübte. Die Menschen des 19. Jahrhunderts erfanden ein geschichtsbezogenes Weltsystem nach dem nächsten, um darin eine andere Erklärung als nur den göttlichen Willen für ihr Schicksal zu finden. Den-

noch orientierten sich vor dem 20. Jahrhundert weder Regierungen noch Herrschaftssysteme an den Richtlinien der Ideologien. Man könnte vielleicht sagen, dass Robespierre im Juni 1794 mit dem Fest des Höchsten Wesens und der Terreur, der Schreckensherrschaft, den Plan dazu entworfen hat. Aber diese Herrschaft dauerte nur einige Wochen an, und der Kult des Höchsten Wesens war religiöser Natur. Unter Ideologie verstehe ich jedoch ein System zur Erklärung der Welt, das dem politischen Verhalten der Menschen eine vorbestimmte Richtung gibt, die jedoch frei von göttlichem Einfluss ist. In diesem Sinne haben sowohl Hitler als auch Lenin Herrschaftssysteme geschaffen, die bis dahin unbekannt waren.« (EI 14f.) Das Zitat verdeutlicht noch einmal, dass Furet tatsächlich davon ausgeht, dass die philosophischen, theoretischen oder »wissenschaftlichen« Systeme des 19. Jahrhunderts, von denen einige dem utopischen Diskurs zugeordnet werden, ihre Umsetzung nicht mitdachten. Er widerspricht damit den Ansätzen von Karl Raimund Popper und anderen. Wenn es dennoch zum Versuch der Umsetzung komme, werde die Transformationsstrategie dem früheren Entwurf nachträglich beigegeben. Erst dann sei die Gewalt im Spiel. Diese ist jedoch Teil des Späteren, Grundstoff bzw. sogar Kern der Ideologie. Auch dadurch erscheine die Ideologie als säkulare Strategie, d. h. mit ihr werde der Mensch zum im Jetzt handelnden Wesen: Die entfesselte Macht gehe auf den ideologisch bestimmten Staat über – mit allen Fehlgriffen, Irrtümern und blutigen Exzessen. Doch die Ideologie ziele noch tiefer. Denn sie basiere auf der Entstehung des Bürgertums, d. h. jener Klasse, die Träger der Demokratie und des Kapitalismus ebenso ist wie jener Menschen, die gegen sie kämpfen. »Daher rührt dieses Charakteristikum der modernen Demokratie, das sicherlich einzigartig in der Weltgeschichte ist: die unbegrenzte Fähigkeit, Menschen hervorzubringen, die das soziale und politische System verabscheuen, in das sie hineingeboren sind: die die Luft hassen, die sie atmen, obwohl sie die Grundlage ihres Lebens ist und die nie etwas anderes kennen gelernt haben. Ich spreche hier nicht mehr von denen, die sich im Anschluss an eine demokratische Revolution nach ihrer alten Welt zurücksehnen, in der sie aufgewachsen sind und in der ihre Erinnerungen und Gewohnheiten wurzeln. Vielmehr denke ich dabei an diese grundlegende politische Leidenschaft, die in der Demokratie verankert ist, an diese übersteigerte moralische Prinzipientreue, die in der modernen Gesellschaft alle, auch den Bürger selbst, zum Feind des Bürgers macht. Die Grundlage dieser Gesellschaft ist nicht, wie Marx glaubte, der Kampf der Arbeiterklasse gegen das Bürgertum, denn wenn der Arbeiter davon träumt, Bürger zu werden, ist dieser Kampf nur ein Bestandteil der allgemeinen Gesetze der Demokratie. Wichtiger sind der Hass des Bürgers auf sich selbst und die innere Zerrissenheit, die ihn gegen das aufbringt, was er verkörpert: Er ist allmächtig in der Wirtschaft und Herr über Dinge, doch er besitzt keine legitime Macht über die Menschen und im Innersten kein moralisches Maß.« (EI 30) Furets Ansatz lässt

sich prägnant zusammenfassen: Die Ideologien, d. h. die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts sind Reaktionen radikalster Art auf die bürgerliche Gesellschaft. Damit müssen sie aber in dem Moment scheitern, d. h. sich ihrer Illusion bewusst werden, wo sie feststellen, dass sie selbst nicht anders sind als das, was sie zu bekämpfen vorgaben. Der Untergang des real existierenden Sozialismus ist damit Ergebnis der fehlenden eigenen Moralität und des nicht erfolgten Umsetzens der eigentlichen »Werte« der sozialistischen Klassiker.

Ralph Dahrendorf ist nicht nur einer jener »Liberalen«, denen die Mehrzahl der Werte und Errungenschaften des ursprünglichen Liberalismus abhanden gekommen sind – ursprünglicher Besitz natürlich vorausgesetzt. Sein Wirken und Schreiben hat auch exemplarischen Charakter für die Verarbeitung des Zusammenbruchs der sich als sozialistisch bezeichnenden Länder des Ostblocks in weiten Teilen der westlichen »Intelligenzija«. Denn für Dahrendorf ist das Ende des Ostens gleichzeitig ein Sieg des Westens. Ja, erst der Westen habe durch seine Vorbildfunktion den Osten zum Einsturz gebracht. In den Büchern Dahrendorfs – wir beziehen uns auf sein 1990 erschienenes Werk *Betrachtungen über die Revolution in Europa in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist* – kommt ein historischer Faktor so gut wie gar nicht vor: Es ist das politisierte und demonstrierende Volk, das in Danzig oder Berlin auf den Straßen für ein besseres Leben kämpfte, welches nicht für alle gleichbedeutend mit den »Segnungen des Kapitalismus« war. Doch ein »dritter Weg«, das weiß Dahrendorf besser und lässt uns auch als guter großer Bruder daran teilhaben, sei falsch. Es gebe außer dem Liberalismus keine andere politische Form der Organisation. »Wir müssen uns auch vor Utopia hüten, und zwar nicht nur in dessen Rousseauscher Version. Utopia ist der Natur der Idee nach eine totale Gesellschaft. Es mag ›nirgendwo‹ existieren, aber wird doch als komplettes Gegenprojekt den Realitäten der Welt, in der wir leben, vorgehalten. Utopia ist die vollständige Alternative und daher mit Notwendigkeit die geschlossene Gesellschaft. Warum ich das geplante Anti-Orwell-Buch unter dem Titel 1989 nicht geschrieben habe? Weil ich für Winston Smith keinen Ausweg aus dem 1984 des Grossen Bruders finden konnte. Wohlwollende Utopien sind übrigens nicht besser. Ebendies ist ja der Gegenstand von Karl Poppers Demontage des platonischen Staates. Wer sich daran macht, utopische Pläne zu verwirklichen, muss zunächst die Leinwand, auf die die wirkliche Welt gemalt ist, von allen Farbspuren reinigen. Das ist ein brutaler Zerstörungsprozess, der an Ceausescus Pläne für die rumänischen Dörfer erinnert. Alsdann muss eine neue Welt konstruiert werden, was unweigerlich Irrtümer und Fehler mit sich bringt und in jedem Fall missliche Übergangsperioden verlangt wie die ›Diktatur des Proletariats‹. Wenn man damit erst beginnt, ist es höchst wahrscheinlich, dass wir am Ende im Übergang stecken bleiben; es gehört nicht zu den Gewohnheiten von Diktatoren, ihre Macht aus freien Stücken aufzugeben.«[119] Ein jeder Versuch der Imaginierung eines ande-

ren oder gar im eutopischen Sinne besseren Lebens ist nach Dahrendorf falsch und zudem mit Gewalt verbunden. Es bleibe der Parlamentarismus und mit ihm jene politische Organisationsform, die sich bisher am besten bewährt habe. Hier aber ist darauf hinzuweisen, dass Dahrendorf die Erfolge der westlichen Zivilisation – deren Vorteile gegenüber dem Staatssozialismus in aller Deutlichkeit zu Tage treten – mit dem Parlamentarismus und / oder dem modernen Liberalismus verwechselt. Denn sie gehören nicht zwangsläufig zusammen. Und auch der Kapitalismus ist nicht automatisch Teil dieser Gemeinschaft, und schon gar nicht aktiver Produzent ihrer Vorteile.

Doch kehren wir noch einmal zu einem qualitativ höherwertigeren Autor, zu Francois Furet zurück. Auch er hat den Zusammenbruch des Staatssozialismus in düsteren Farben gezeichnet und dessen Verbindung zu einer strukturell bedingten Gewalt aufgezeigt. Aber anders als für Dahrendorf stellt sich ihm die »letzte Alternative« des Parlamentarismus nicht als neuer »Heiligenschein der Moderne« dar. Ein Zitat kann seine Position verdeutlichen. »So verläuft der letzte Abschnitt der Sowjetmythologie – eingebettet in diese fiktive Synthese aus Prinzipien des Bolschewismus und denen des liberaldemokratischen Pluralismus. Denn der Bolschewismus ist mit dem Nationalismus vereinbar, wie Stalin stets bewiesen hat, ja sogar mit einer Teilautonomie des Marktes, wie Lenin es mit der NÖP vorgehabt hatte – ein provisorischer Notbehelf, aber immerhin. Doch was die Ideologie und die politische Freiheit betrifft, kann er sich keine Kompromisse leisten; regieren kann er nur vermittels Angst und Lügen. Selbst Chruschtschow sah sich gezwungen, Nagy töten zu lassen. Breschnew hat Ceaucescu und Kádár toleriert, Dubcek hingegen nicht. Nun holt Gorbatschow die Partitur Nagys und Dubceks wieder hervor, auf einer weitaus größeren Bühne, mitten im Imperium: die Erneuerungsreform des Bolschewismus in Verbindung mit den Prinzipien, die der Bolschewismus im Oktober 1917 zerstören wollte.« (EI 623) Doch eine solche Verbindung kann nach Furet nicht funktionieren. Hier gilt erneut das »Alles oder Nichts« Blochs, aber unter anderen Vorzeichen. Gorbatschow »gibt vor, ein kommunistisches Regime erneuern zu wollen, wozu ihm nichts besseres einfällt, als Anleihen bei der westlichen Tradition zu machen, keine anderen Mittel also als jene, die er sich von den großen kapitalistischen Demokratien erbettelt. Was er tut, widerspricht dem, was er angeblich tun will. Als der Westen als Bezugssystem nach und nach zu einer Vorstellung geworden ist, die er mit Sacharow teilt, und Nomenklatura und intellektuelle Opposition sich miteinander verbinden, bleibt von der kommunistischen Idee nur mehr, was durch sie zerstört wurde. Dies ist die Vernichtung einer Gesellschaft einschließlich ihrer im Westen abgeschauten Möglichkeiten zum Wiederaufbau – und andere stehen ihr nicht zur Verfügung.« (EI 623)

119 Dahrendorf 1990, S. 58f.

Es darf kein Zweifel daran aufkommen, dass die real existierenden sozialistischen Staaten verbrecherische Systeme waren. Dabei reicht die Spannbreite von der bewusst herbeigeführten Hungerkatastrophe in der Ukraine über das Gulag-System bis hin zu dem Prozess gegen Walter Janka oder den Ausbürgerungen aus der DDR. Und man muss sich auch davon verabschieden, den »guten« Lenin gegen den »bösen« Stalin zu setzen. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts kann nicht schöngeredet werden: weder von links noch von rechts. Wer die Verbrechen des Sozialismus verschweigt, der spielt dem konservativen Lager genau jene Thesen in die Hand, gegen die eigentlich zu argumentieren ist. Das Thema darf gerade nicht dem politischen Gegner überlassen werden. Darüber hinaus wäre es schlichtweg a-moralisch, ein Zeichen für den Verlust der menschlichen Würde, diesen Teil der modernen Zivilisation zu übersehen oder – schlimmer noch – zu tabuisieren. Eben weil die Historie gleichzeitig aufzeigt, welche Errungenschaften die moderne bürgerliche Demokratie geschaffen hat. Ein mögliches alternatives Denken sollte sich an diesen Standards orientieren und sie auf keinen Fall unterbieten. Denn nur so können sie eben auch gegenüber dem jetzigen Staat eingeklagt werden. So wie den meisten derzeit regierenden Politikern – gerade denen mit einem Parteiausweis vermeintlich »linker« Parteien – die Geschichte der Arbeiterbewegung als Korrektiv entgegenzusetzen ist, führt der Weg zur Reaktivierung »linken« Denkens nicht über die DDR oder die SU und verfehltes Lob dieser Staaten, sondern über eine erneute und ideologiekritische Aneignung der Tradition des Sozialismus. Hermann Klenner hat genau auf diesen Punkt gezielt, als er mit Blick auf Gerrard Winstanley von der »guten alten Sache des Kommunismus« sprach.[120] Nicht Marx, wie ja auch heute noch oftmals behauptet, oder Lenin stellen die richtigen Fragen oder liefern gar Antworten. Diese sollte jeder für sich selber finden. Hilfe aber können ihm dabei andere Denker geben: Montaigne, Diderot, Büchner, Heine und eben auch die Tradition der politischen Utopie. Wer sich erhobenen Hauptes zu alternativen Visionen eines anderen (und vielleicht sogar besseren) Lebens bekennen will, der muss sich zu den Verfehlungen des real existierenden Sozialismus bekennen. Die modernen Utopien haben gezeigt, dass dies sehr wohl funktioniert.

120 Klenner 1983.

Abschließende Bemerkungen

Die Utopie hat einen langen Marsch durch die Köpfe und die Institutionen der »Linken« hinter sich. Sie wurde kritisiert, diskreditiert, gewendet oder fortgeschrieben, aufgewertet und verteidigt. Doch genau dieser Streit verdeutlicht zumindest, dass die Utopie ein wichtiges und ewig aktuelles Thema ist. Entscheidend war und ist, gegen jene unreflektierte und partiell kleinkarierte, da rein egoistische Utopiekritik vorzugehen, die von Marx und Engels ausgehend immer wieder aufflackerte. Die positive Verbindung von Utopie und Sozialismus – genau jene, die der Marxismus gleich den Konservativen immer negativ diskreditierte – ist mit der Zukunftsfähigkeit »linker« Politik an zentralen Punkten verknüpft. Man kommt nicht daran vorbei. Erst die Utopie öffnet die Horizonte, weist der Politik die Korridore, die dann zumindest teilweise in der Gegenwart ausgestaltet oder durchschritten werden können. Aber eben nicht verharrend, sondern immer weiter nach »vorn«, nicht geradlinig, vielmehr reagierend und verarbeitend. Obwohl nun jeder vernünftige Mensch eigentlich erkennen müsste, dass der utopische Diskurs (von einigen Ausnahmen abgesehen) ein reines Gewissen hat, sah und sieht sich dieser dennoch vor allem drei Vorwürfen ausgesetzt, die seine Existenz in Frage stellen. 1. Die Utopien der Neuzeit werden für die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts zur Rechenschaft gezogen. Wir haben jedoch aufgezeigt, dass diese Verbindung nicht nachvollziehbar zu konstruieren ist. Denn jede Utopie entutopisiert sich im Moment ihres Eintritts in die Realität. Auch die Vielschichtigkeit des utopischen Denkens selbst sowie die ausgeprägte Fähigkeit zur Selbstkritik sprechen gegen diese These. Und was Morus, Diderot, Morris oder Wilde mit den totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts zu tun haben sollen, hat bisher noch kein Konservativer und auch kein Marxist glaubhaft gezeigt. 2. Das zweite Problem der Utopie wiegt freilich schwerer. Es ist schlicht in der Tatsache zu sehen, dass sie auch heute noch als Störenfried angesehen wird. Die politische Führung der Linksparteien der Bundesrepublik ist zu engstirnig, geistig kleinkariert, orientiert auf nackte Macht und Erhaltung ihres Status-Quo, als dass sie sich auf eine offene und vielleicht sogar andere oder eutopisch bessere Zukunft einließe. Denn diese würde sie in ihrem eigenen bourgeoisen Status bedrohen. 3. Das trifft schließlich drittens auch auf die Träger des jetzigen Systems zu: Die immer breiter werdenden Schichten des Mittelstandes, denen gleichwohl aber auch eine quantitativ ständig anwachsende Zahl von Armen und Entrechteten gegenübersteht. Der Mittelstand war schon immer konservativ. Heute wählt er gern mal »links« – man muss doch auch protestieren können, Druck ausüben und ähnliches mehr. Aber wehe, die Eigenheimzulage fällt.

Doch es ist nie aller Tage Abend. Die Konservative sah sich in der bisherigen Entwicklung in ihrem Versuch, Geschichte einzufrosten, noch immer enttäuscht. Es geht halt eben weiter. Die Utopien haben gegenüber diesem Versuch des Festhaltens oder gar des Zurück mehrere Vorteile. So verweisen sie zwar auch in die Geschichte, aber um aus ihr zu lernen, verschiedene Aspekte auf qualitativ neuer Ebene modifizierend zu reaktivieren. Ein Prozess, der gerade nicht irgendwann – z. B. mit dem Erreichen der Demokratie oder, wie manche behaupten: mit dem Grundgesetz – abgeschlossen ist, sondern täglich von Neuem beginnt. 1. Zu nennen ist vor allem die eine Tatsache, die die Grundlage unserer Arbeit bildete: Utopien reichen emanzipatorisch über das Jetzt hinaus. 2. Des Weiteren verfügt der utopische Diskurs über das Potential, seine Fehlentwicklungen selbst zu hinterfragen, zu korrigieren und mit anderen Ansätzen zu konfrontieren. Dies wird jedem, der sich vorurteilsfrei auf das Genre einlässt, bewusst werden. 3. Entscheidend aber ist, dass es ohne utopisches Denken nicht geht. Es waren Utopien, die für die Unterdrückten Partei ergriffen, Missstände anprangerten, Gleichberechtigung und soziale Gerechtigkeit einforderten, Konzeptionen des Friedens vorlegten. Ohne Utopien säßen wir heute immer noch im Manchesterkapitalismus oder hingen an jenen Galgen, an denen das England des 16. Jahrhunderts die »gescheiterten« Existenzen, deren Fürsprecher Thomas Morus mit seiner *Utopia* wurde, aufzuknüpfen pflegte. 4. Die Utopie ist ein Produkt der Freiheit. Sie schafft emanzipierte und selbst denkende Menschen und stattet diese darüber hinaus auch mit Verantwortungsbewusstsein aus. Wer die Utopie diskreditiert, der ist nicht berechtigt, das Erbe der Aufklärung anzutreten.

Dies trifft aber nur dann zu, wenn gleichzeitig auch betont wird, dass die Demokratie einerseits ein hohes und nicht hintergehbares Gut ist (zumindest theoretisch), und sie sich andererseits der Herausforderung stellen muss, ihre dogmatischen Spielarten zu hinterfragen. Gerade eine Verbindung von revitalisiertem Sozialismus und erneuerter Utopie kann dies erbringen. So haben wir auf den Seiten der vorliegenden Studie verschiedene Konzeptionen analysiert, die Ansätze bereitstellen, deren Denkanstöße und innovative Potentiale noch der Erschließung harren. Theorien, die den Marxismus kritisierten und dennoch bzw. eben deshalb sozialistisches Gedankengut propagierten. Aber auch hier darf man keine der Positionen allein herausgreifen und dogmatisch aufwerten. Vielmehr ergibt erst ihr Zusammenspiel, das gegeneinander Abwägen, jene Gemengelage, die gleichsam das Inventar der Moderne enthält.

Wir haben es bereits gesagt und scheuen uns nicht, es zu wiederholen. Die Demokratie, als tatsächliche Demokratie, d. h. als permanente und politische Partizipation von Staatsbürgern an der Ebene der Herrschaft und all ihrer Entscheidungen, darf auf keinen Fall in Frage gestellt werden. Der Citoyen ist weder durch den Bourgeois noch durch andere egoistische Nutzenmaximierer oder Kollektivisten zu ersetzt. Er ist die Grundlage der modernen Staaten,

selbst wenn es gelänge, sie auf ein notwendiges Minimum zu reduzieren. Ja, in diesem Moment ist er erst recht gefragt. Sieht er sich doch dann vor die Herausforderung gestellt, zahlreiche Aufgaben, die ihm bis dahin abgenommen wurden, selbst und gleichsam habitualisiert zu erledigen. Wer den Citoyen beschneidet oder repressiv determiniert – und das ist heute massiv der Fall – der spielt mit der Zukunft. In diesem Sinne kommen der Demokratie zwei entscheidende Bedingungen und Funktionen zu. Erstens hat sie die Gleichheit ebenso zur Voraussetzung, wie sie ihr ganzes Wirken daran setzen sollte, diese täglich zu erneuern. Damit ist nicht die Gleichheit Morellys oder Babeufs gemeint, keine absolute Homogenität, künstlich hergestellt. Aber sie muss eben auch mehr sein, als eine reine Gleichheit der Chancen. Zwischen beiden gilt es, den Weg zu finden. Dass die Utopie dabei Hilfestellungen anzubieten vermag, zeigten unsere Ausführungen. Immer wieder suchten die besprochenen Autoren nach diesem schmalen Pfad, auf dem so wenige dem sich permanent ändernden Ziel zustreben. Zweitens bezieht sich die Gleichheit auf das wichtigste Gut der Moderne: die Bildung. Nur eine Gesellschaft, die allen Qualifizierten alle Möglichkeiten öffnet (und zwar unabhängig vom Geld), ist es wert, verteidigt zu werden. Die Konzepte der letzten Jahre zeigten jedoch genau in die entgegengesetzte Richtung. Bildung soll offensichtlich wieder zu einer elitären Angelegenheit werden, basierend aber nicht auf Intelligenz und Vernunft, sondern auf dem Mammon. Eliteuniversitäten, Leuchttürme, Studiengebühren – die Sozialdemokratie hat, im vorauseilenden Gehorsam, so ziemlich alle Register gezogen, um die Bildung wieder an das Kapital zurückzubinden. Die Armen und die Ostdeutschen: ab auf die Baustelle; den westdeutschen Ärzte- und Anwaltskindern gehört das Paradies des Hörsaals allein – ist dies das neue Credo der Sozialdemokratie? Es hat den Anschein. Aber, noch einmal: In »Demokratie« ist nicht nur die Herrschaft (Kratie) enthalten, sondern zuerst, und damit auf dem Tandem vorn sitzend und den Lenker führend, der Demos, um den es doch eigentlich geht. Dies ist um so entscheidender als heute, wo alle Welt das Lied der Demokratie singt oder gezwungen wird, es zu singen, in unserem eigenen Land wichtige Standards gefallen sind. Fast schon scheint es so, als hätten sich die elitären Konzeptionen a la Schumpeter oder die Visionen Technischer Staaten durchgesetzte, wie sie von den Konservativen vertreten wurden. Demokratie ja, aber ohne Demos. Oder dann doch lieber: Demos ohne Demokratie? Weder – noch. Wir stehen heute vielmehr vor der vielleicht wichtigsten Herausforderung unserer Geschichte. Eines der modernsten und zivilisiertesten Länder sieht sich vor die Aufgabe gestellt, seine Demokratie zurückzuerobern, oder richtiger: erstmals in vollem Umfange zu erringen. Dies bedeutet dann aber, und hier erschrickt der Konservative: Frieden statt Krieg, permanente Teilhabe statt anonymer Herrschaft, Gleichheit statt Repression, wirkliche Freiheit (auch zu Fehlern) statt staatlicher Piratenmoral. Die vielbeschworenen Heuschrecken, vor denen die großen und großartig unglaubwürdigen Kapitalismusgegner um Franz Müntefering (Wenn sie dieses

Buch erst ein paar Jahre nach seinem Erscheinen lesen und nicht mehr wissen, wer Franz Müntefering war – macht nichts, es ist nicht wichtig.) warnten: Wer sie sehen will, muss nur neben sich schauen.

Dass die Demokratie zur Zeit nicht nur auf dem Prüfstand steht, sondern eine der schwersten Krisen der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit durchläuft, zeigt sich nicht nur durch die Aushöhlung der in langen Kämpfen mühsam erstrittenen sozialen Rechte sowie der frei zugänglichen Bildung. Es geht den herrschenden »Eliten« schlicht darum, das Volk weiter zu entpolitisieren und zu einer verfügbaren und lenkbaren Masse zu degradieren. Bereits ein kurzer Blick auf den Prozess der deutschen Einigung kann dies verdeutlichen. Hier ist nicht nur an das Gerangel um die Anerkennung der Ostgrenze zu Polen zu denken. Vor allem das Unterdrücken der Bestrebungen um eine neue und durch das Volk direkt legitimierte Verfassung evidiert die Angst der Herrscher vor dem Demos in aller Deutlichkeit. Eine neue Verfassung – das wäre doch grundgesetzfeindlich. Wer unsere heutige Gesellschaft mit den halbwegs offenen Augen des Skeptikers betrachtet, dem wird sehr schnell klar, dass wir die Utopien brauchen, um die starren Grenzen, die normativen Grundlagen, den institutionell-kapitalistischen Überbau von Wirtschaft und Politik und die bürgerliche Öffentlichkeit mit ihren Kontroll-, Repressions- und Überprüfungsfunktionen zu reformieren. Aber wir müssen uns auch vor Utopia hüten: Überall dort, wo uns die einfache Lösung versprochen wird (das betrifft alle Parteien), das »Ende der Geschichte« oder das sprichwörtlich durch die Luft fliegende gebratene Hühnchen, sollten wir lachen, gleichzeitig aber Gegenkräfte bilden. Die Art von Utopie jedoch, die im denkenden Raum die Gegenwart einreißt, die experimentiert und Alternativen durchspielt, an ihr wollen wir nicht vorbei, sie weist, immer wieder neu und anders, einen der vielen Wege in die Zukunft. Darüber hinaus brauchen wir in Deutschland nichts nötiger als das klare und eindeutige Ja zur Geschichte, d. h. das Ja zur Vergangenheit und ihrer Aufarbeitung. Die »Linke« kann und darf diese Ortsbestimmung nicht umgehen. Es geht nicht, dies sei ausdrücklich gesagt, um das »letzte Gefecht« oder ähnliches. Was auf dem Spiel steht, ist unsere Zukunft, das »Wie« des möglichen Lebens. Der Mensch gestaltet seine Welt. Hierfür braucht er Freiheit und Verantwortung. Beide aber sind ebenfalls nur »links« zu verwirklichen. Denn die Konservativen zerstörten schon immer den individuellen Lebensentwurf, ob es nun um das Recht auf Abtreibung oder alternative Lebensformen geht. Dagegen vermag die »Linke« Szenarien anzubieten, die den Ausgleich der beiden wesentlichen Elemente eines jeden gesellschaftlichen Zustandes versuchen: zwischen Atomismus und Holismus. Und auch die dringendste Frage der Moderne, die immer noch nicht verwirklichte (und auch durch Quoten nicht zu erreichende) Gleichberechtigung der Frau, ist nur hier lösbar. Sagen wir es noch einmal: Die Utopie steht »links« und da ist sie richtig. Hoffen wir, dass sich dieses Verhältnis eines Tages auch von der andern Seite aus denken lässt. Die »Linke« steht zur Utopie.

Literatur

Adler, Max: Max Stirner und der moderne Sozialismus. Feuilletons aus der Arbeiter-Zeitung vom Oktober 1906, hrsg. v. G. Senft, Wien, 1992.

Adler, Max: Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung, Berlin, 1924. (NM)[121]

Adler, Max: Politische oder soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung, Berlin, 1926. (PSD)

Adorno, Theodor W.: Blochs Spuren, in: Ders.: Noten zur Literatur, hrsg. v. R. Tiedemann, 4 Aufl., Frankfurt am Main, 1989, S. 233-250

Affeldt-Schmidt, Birgit: Fortschrittsutopien. Vom Wandel der utopischen Literatur im 19. Jahrhundert, Stuttgart, 1991.

Barnouw, Dagmar: Die versuchte Realität oder Von der Möglichkeit, glücklichere Welten zu denken, Meitingen, 1985.

Bebel, August: Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien, hrsg. v. J. Höppner, Leipzig, 1978. (CF)

Bebel, August: Die Frau und der Sozialismus, 62. Auflage, Berlin, 1973. (FS)

Bellamy, Edward: Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887, hrsg. von W. Biesterfeld, Stuttgart, 1983. (RJ)

Biesterfeld, Wolfgang: Nachwort, zu: Bellamy 1983, S. 296-302.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen, Gesamtausgabe Band 5, 3 Bd., 4. Aufl., Frankfurt am Main, 1993. (PU)

Bloch, Jan Robert: Utopie. Ortsbestimmung im Nirgendwo. Begriff und Funktion von Gesellschaftsentwürfen, Opladen, 1997.

Bogdanow, A. (Pseudonym): Der rote Planet. Ingenieur Menni. Utopische Romane, hrsg. v. P. Rollberg, Berlin, 1989. (RP, IM)

Brantenberg, Gerd: Die Töchter Egalias, 9. Aufl., München, 2001. (TE)

Braun, Bernhard: Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers, Idstein, 1991.

Buber, Martin: Der utopische Sozialismus, Köln, 1967. (US)

Callenbach, Ernest: Ökotopia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999, Berlin, 1990.

Dahrendorf, Ralf: Betrachtungen über die Revolution in Europa in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist, Stuttgart, 1990. (BRE)

Doren, Alfred: Wunschräume und Wunschzeiten. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925, in: Neusüss, Arnhelm (Hrsg.): Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied, Berlin, 1968, S. 123-177.

Elias, Norbert: Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie, in: Voßkamp, Wilhelm (Hrsg.): Utopieforschung, 3 Bd., Frankfurt am Main, 1985, Bd. 2, S. 101-150.

Elsässer, Markus: Robert Owen, in: Euchner, Walter (Hrsg.): Klassiker des Sozialismus, 2 Bd., Bd. 1, München, 1991, S. 50-57.

Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 24. Aufl., Berlin, 1984. (ESUW)

Euchner, Walter: Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): Klassiker des Sozialismus, 2 Bd., Bd. 1, München, 1991, S. 9-36.

Fest, Joachim: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin, 1991. (ZT)

Fetscher, Iring: Überlebensbedingungen der Menschheit. Zur Dialektik des Fortschritts, Konstanz, 1976.

Furet, Francois: Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, Sonderausgabe, München, Zürich, 1998. (EI)

Gnüg, Hiltrud: Utopie und utopischer Roman, Stuttgart, 1999.

Großheim, Michael: Ökologie oder Technokratie? Der Konservatismus in der Moderne, Berlin, 1995.

Habermas, Jürgen: Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling, in: Ders.: Politik, Kunst, Religion, Stuttgart, 1978, S. 11-32. (EB)

Heller, Leonid; Niqueux, Michel: Geschichte der Utopie in Russland, Bietigheim-Bissingen, 2003.

Heyer, Andreas: Materialien zum politischen Denken Diderots. Eine Werksmonographie, Hamburg, 2004.

121 Das Kürzel in Klammern zeigt an, wie die Schrift (nur ausführlich besprochene Quellen) im laufenden Text zitiert wird.

Heyer, Andreas: Plädoyer für die politische Utopie, in: Utopie kreativ, Nr. 168, 2004a, S. 878-884.
Heyer, Andreas: Die französische Aufklärung um 1750. Band I: Die Diskurse der Jahrhundertmitte zwischen Tradition und Innovation, Berlin, 2005.
Heyer, Andreas: Utopische Profile, in: Utopie kreativ, Nr. 173, 2005a, S. 195-199.
Heyer, Andreas: Studien zur politischen Utopie. Theoretische Reflexionen und ideengeschichtliche Annäherungen, Hamburg, 2005b.
Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hrsg. v. I. Fetscher, 5. Aufl., Frankfurt am Main, 1992.
Holland-Cunz, Barbara (Hrsg.): Feministische Utopien, Aufbruch in die postpatriarchalische Gesellschaft, Meitingen, 1986.
Hollm, Jan: Die angloamerikanische Ökotopie. Literarische Entwürfe einer grünen Welt, Frankfurt am Main u. a., 1998.
Horster, Detlef: Bloch zur Einführung, Hamburg, 1991.
Idler, Martin de: Neue Wege für Übermorgen. Ökologische Utopien seit den 70er Jahren, Köln, 1999.
Jonas, Hans: Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: fünf Gründe, in: Lenk, Hans; Ropohl, Günter (Hrsg.): Technik und Ethik, 2. Aufl., Stuttgart, 1993, S. 81-91, zuerst 1982.
Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Gütersloh, o. J. (PV)
Kasper, Karlheinz: Nachwort, zu: Samjatin, Jewgeni: Werke, Bd. 4, Leipzig, Weimar, 1991, S. 154-189.
Kautsky, Karl: Thomas More und seine Utopie, 3. Aufl., Berlin, 1947. (TMU)
Kirchenheim, Arthur von (anonym): Schlaraffia politica. Geschichte der Dichtungen vom besten Staate, Leipzig, 1892.
Klant, Gregor: Artikel Bogdanov, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 2, München, 1998, S. 863f.
Klenner, Hermann: »Ich spreche im Namen aller Armen« oder: Die gute alte Sache der Kommunisten, in: Winstanley, Gerrard: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate, hrsg. von H. Klenner, Leipzig, 1983, S. 301-367.
Kropotkin, Peter A.: Memoiren eines Revolutionärs, 2 Bd., Münster 2002. (MR.)
Lafargue, Paul: Die bürgerliche Korruption, in: Ders.: Essays zur Geschichte, Kultur und Politik, hrsg. v. F Keller, Berlin, 2002, S. 16-22. (BK)
Lafargue, Paul: Der Jesuitenstaat in Paraguay, in: Ders.: Essays zur Geschichte, Kultur und Politik, hrsg. v. F Keller, Berlin, 2002, S. 303-339. (JP)
Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 2. überarb. u. erg. Aufl., Berlin, 1919. (AS)
Landauer, Gustav: Die Revolution, Berlin, 1974, zuerst Frankfurt am Main, 1907. (R)
Le Guin, Ursula K.: Planet der Habenichtse, hrsg. v. J. Körber, Hamburg, 1999.
Lenin: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution, in: Ders.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. III, Berlin, 1970, S. 461-584. (SR)
Liebknecht, Wilhelm: Robert Owen. Sein Leben und sein sozialpolitisches Wirken. Zwei ausgegrabene Skizzen, Nürnberg, 1892. (RO)
Macpherson, C. B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, 3. Aufl., Frankfurt am Main, 1990.
Mänicke-Gyöngyösi, Krisztina: Nachwort, zu: Tschajanow 1981, S. 111-129.
Marcuse, Herbert: Das Ende der Utopie, in: Ders.: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt am Main, 1980, S. 9-18. (EU)
Marcuse, Herbert: Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: Ders.: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt am Main, 1980, S. 44-58. (PGO)
Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Schriften: Bd. 5, Frankfurt am Main, 1979. (TG)
Marx, Karl; Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, 47. Aufl., Berlin, 1982. (MK)
Mendras, Henri: Eine Reise in das Reich der ländlichen Utopie, Freiburg im Breisgau, 1980. (RRU)
Morris, William: Kunde von Nirgendwo. Ein utopischer Roman, hrsg. von W. Liebknecht, 2. Auflage, Stuttgart, 1914. (NN)
Morus, Thomas: Utopia, übers. v. G. Ritter, hrsg. v. E. Jäckel, Stuttgart, 2003. (U)
Mühsam, Erich: Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer, in: Landauer 1974, S. 120-128, zuerst 1929. (MGL)
Neusüss, Arnhelm: Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens, in: Ders. (Hrsg.): Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, 3., überarb. u. erw. Aufl., Frankfurt am Main, New York, 1986, S. 33-80.
Piercy, Marge: Frau am Abgrund der Zeit, 2. Aufl., Hamburg, 2000. (FAZ)
Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bd., 6. Aufl., Tübingen, 1980.

Popper, Karl Raimund: Utopie und Gewalt, in: Ders.: Vermutungen und Widerlegungen. Teilbd. II: Widerlegungen, Tübingen, 1997, S. 515-527.
Rollberg, Peter: Nachwort, zu: Bogdanow 1989, S. 295-298.
Saage, Richard: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert. Utopische Profile Bd. III, Münster, 2002.
Saage, Richard: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Utopische Profile Bd. IV, Münster, 2004.
Samjatin, Jewgeni: Wir. Roman, in: Ders.: Werke, 4 Bd., Bd. 3, Leipzig, Weimar, 1991. (W)
Samjatin, Jewgeni: Brief an Stalin, in: Ders.: Werke, 4 Bd., Bd. 4, Leipzig, Weimar, 1991 a, S. 147-153. (BS)
Schäfer, Gert: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz, 1994.
Schmidt, Burghart: Ernst Bloch, Stuttgart, 1985.
Schneider, Michael: Das Ende eines Jahrhundertmythos. Eine Bilanz des Staatssozialismus, Köln, 1996.
Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror, hrsg. v. S. Courtois u. a., München, Zürich, 1998. (SK)
Schwendter, Rolf: Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff, Berlin, Amsterdam, 1994. (UB)
Schwonke, Martin: Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie, Stuttgart, 1957.
Seeber, Hans Ulrich: Die Selbstkritik der Utopie in der angloamerikanischen Literatur, Münster u. a., 2003.
Senft, Gerhard: Max Adler und Max Stirner; Max Adler. Biographische Notizen, in: Adler 1992, S. 39-52.
Stephan, Ulrike: Nachwort, zu: Tolstoi 1977, S. 235-241.
Strasser, Johano: Leben ohne Utopie?, Frankfurt am Main, 1990. (LU)
Tolstoi, Alexej: Aëlita, Berlin, 1977. (A)
Tschajanow, Alexander W.: Reise meines Bruders Alexej ins Land der bäuerlichen Utopie, hrsg. v. K. Mänicke-Gyöngyösi, Frankfurt am Main, 1981. (RBA)
Voigt, Andreas: Die sozialen Utopien. Fünf Vorträge, Leipzig, 1906.
Winter, Michael: Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter, Stuttgart, Weimar, 1993. (ET)
Zetkin, Klara: Vorwort (1914), abgedruckt in: Bellamy 1983, S. 290-292.

Der utopische Diskurs der Neuzeit setzte 1516 mit der »Utopia« von Thomas Morus ein. Seitdem hat das utopische Denken immer wieder die Konflikte und Problemlagen seiner Zeit eindeutig benannt, explizit kritisiert und mit einer tragfähigen Alternative konfrontiert. Dieser Prozess ist seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, allen Diskreditierungsversuchen zum Trotz, erneut voll im Gang. Er muss aber nicht nur wahrgenommen, sondern endlich auch auf seine Stichhaltigkeit hin überprüft werden. Was zum Vorschein kommt, ist ein Orientierungswissen, das auf den so oft beschworenen Dritten Weg verweist: jener schmale Grad zwischen Staatssozialismus und genossenschaftlich-anarchistischer Idee.

Seit dem Zusammenbruch der Staaten des Ostblocks ist die Linke verstärkt auf der Suche nach ihrer Identität und ihrer Tradition. Die Hoffnungen, die auf das rot-grüne Projekt gesetzt wurden, sind jedoch enttäuscht worden. Mindestens ebenso deutlich ist, dass von der Politik keine Impulse kommen werden, hat sich diese doch – direkt gegen die Menschen gerichtet – mit Haut und Haaren dem Neoliberalismus verschrieben.

Andreas Heyer, der sich vor allem als Aufklärungsforscher und Revolutionstheoretiker einen Namen gemacht hat, vertritt angesichts dieses Szenarios die These, dass wichtige Fixpunkte der gegenwärtigen sowie der zukünftigen gesellschaftlichen Erneuerung aus dem utopischen Diskurs gewonnen werden können. Daraus folgt, dies stellt der Autor deutlich heraus, dass das Individuum wieder in den Vordergrund des Interesses zu rücken, die fragwürdige Marktlogik durch das Primat der Politik zu ersetzen ist.


ISBN 3-320-02079-X
9 783320 020798